بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی رسائل

جلد بیست و سوم

23

1. حوائج کو رازداری میں رکھنے کی تحقیق
2. تحقیق ایمان آباءِ انبیاء صلی اللہ علیہم وسلم
3. لے پالک، یتیم اور مجہول النسب اولاد کی شرعی حیثیت
4. مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا شرعی حکم
5. مچھر مار برقی آلہ کا حکم
6. حرمتِ مصاہرت پر کلام
7. کھڑے ہو کر جوتا، پائجامہ اور عمامہ پہننے کا حکم
8. کھانے کی ابتداء و انتہاء نمک پر کرنے کی تحقیق

مصنف

مفتی محمد رضوان

ادارہ غفران

راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جلد 23

علمی و تحقیقی رسائل

(1)...حوائج کو رازداری میں رکھنے کی تحقیق

(2)...تحقیق ایمان آباءِ انبیاء صلی اللہ علیہم وسلم

(3)...لے پالک، یتیم اور مجہول النسب اولاد کی شرعی حیثیت

(4)...مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا شرعی حکم

(5)...مچھر مار برقی آلہ کا حکم

(6)...حرمتِ مصاہرت پر کلام

(7)...کھڑے ہو کر جوتا، پائجامہ اور عمامہ پہننے کا حکم

(8)...کھانے کی ابتداء وانتہاء نمک پر کرنے کی تحقیق

مصنّف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

www.idaraghufran.org

نام کتاب: علمی وتحقیقی رسائل (جلد23)

مصنّف: مفتی محمد رضوان خان

طباعتِ اوّل: شعبان المعظم 1445ھ - فروری 2024ء

صفحات: 848

ملنے کے پتے

رسائل کی اجمالی فہرست

از صفحہ نمبر	نام رسائل

تفصیلی فہرست رسالہ اول

(حوائج کو رازداری میں رکھنے کی تحقیق)

تفصیلی فہرست رسالہ دوم
(تحقیق ایمانِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم)

تفصیلی فہرست رسالہ سوم

(لے پالک، یتیم اور مجہولُ النسب اولاد کی شرعی حیثیت)

تفصیلی فہرست رسالہ چہارم
(مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا حکم)

مضامین — صفحہ نمبر

تفصیلی فہرست رسالہ پنجم
(مچھر مار برقی آلہ کا حکم)

مضامین	صفحہ نمبر

تفصیلی فہرست رسالہ ششم

(حرمتِ مصاہرت پر کلام)

مضامین	صفحہ نمبر
تمہید (ازمولف)	651
حرمتِ مصاہرت پر کلام	652
موصول شدہ تحریر	//
جواب از طرف محمد رضوان	656
سورہ نساء کا حوالہ	660
علامہ قاسم بن قطلو بغا کا حوالہ	663
’’المحیطُ البرھانی ‘‘ کا حوالہ	665
’’ بدائعُ الصنائع‘‘ کا حوالہ	668
شمسُ الائمہ سرخسی کا حوالہ	680
’’تبیینُ الحقائق‘‘ کا حوالہ	682
’’حاشیۃُ الشلبی‘‘ کا حوالہ	683
علامہ ابنِ ہمام کا حوالہ	685

تفصیلی فہرست رسالہ ہفتم

(کھڑے ہوکر جوتا، پائجامہ اور عمامہ پہننے کا حکم)

تفصیلی فہرست رسالہ ہشتم

(کھانے کی ابتداء وانتہاء نمک پر کرنے کی تحقیق)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیشِ لفظ

’’مجلسِ فقہی‘‘ ادارہ غفران، راولپنڈی

مولانا مفتی محمد رضوان خان صاحب حفظہ اللہ (مدیر: ادارہ غفران، راولپنڈی) کے علمی وتحقیقی رسائل کی تیئیسویں جلد کے مضامین ورسائل، بحمداللہ تعالیٰ، نظرِ ثانی وغیرہ کے متعلقہ مراحل سے گزر کر اشاعت کے مرحلہ میں داخل ہورہے ہیں۔

اس جلد میں درجِ ذیل دو تحقیقی، علمی اور تفصیلی موضوعات پر مشتمل رسائل شامل ہیں:

(1)...حوائج کو رازداری میں رکھنے کی تحقیق

(2)...تحقیق ایمان آباءِ انبیاء صلی اللہ علیہم وسلم

(3)...لے پالک، یتیم اور مجہولُ النسب اولاد کی شرعی حیثیت

(4)...مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا شرعی حکم

(5)...مچھر مار برقی آلہ کا حکم

(6)...حرمتِ مصاہرت پر کلام

(7)...کھڑے ہوکر جوتا، پائجامہ اور عمامہ پہننے کا حکم

(8)...کھانے کی ابتداء وانتہاء نمک پر کرنے کی تحقیق

مزید کئی جلدوں کے رسائل ومضامین پر بھی بحمداللہ تعالیٰ نظرِ ثانی اور پروف ریڈنگ وغیرہ کا کام جاری ہے، دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلہ کو بصدق واخلاص مکمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین۔

ادارہ غفران سے منسلک مختلف اہلِ علم نے اس جلد کے رسائل کا مطالعہ کیا، اور مفید مشورے

اور قابلِ اصلاح امور کی نشاندہی کی، جن میں سے بعض امور سے مؤلف نے کلی، یا جزوی اتفاق کیا، اور بعض پر مؤلف کو شرح صدر نہ ہوا، اس لیے ان میں حسبِ منشاء ترمیم، یا اس کی توضیح کی، اور اس طرح کی جزوی چیزوں میں نیک نیتی کے ساتھ، حسبِ ذوق وحسبِ استعداد، اختلاف، شرعی وفقہی اعتبار سے مذموم نہیں۔

مذکورہ حضرات نے اس مجموعہ کو تحقیق پر مبنی اور وقت کے اہم موضوع پر مشتمل محسوس کیا۔

دعاء ہے کہ یہ مجموعہ، اللہ کی بارگاہ میں قبول ومنظور ہو، اور علمی وفقہی دنیا میں اعتدال کے قائم ہونے اور غلو، یا افراط وتفریط سے حفاظت کا باعث بنے، اور اس سلسلہ میں سعی وکاوش کرنے والے جملہ حضراتِ اہلِ علم کے لیے مغفرت اور ترقی درجات کا ذریعہ ہو۔ آمین۔

اسمائے گرامی: اراکینِ مجلسِ فقہی، ادارہ غفران

(1)......مفتی محمد رضوان صاحب (صدر مجلس)

(2)......مولانا طلحہ مدثر صاحب (ناظم)

(3)......مولانا محمد ناصر صاحب (رکن)

(4)......مولانا طارق محمود صاحب (رکن)

(5)......مولانا عبد السلام صاحب (رکن)

(6)......مولانا غلام بلال صاحب (رکن)

(7)......مولانا محمد ریحان صاحب (رکن)

05 / رجب المرجب/ 1445ھ - 17 / جنوری/ 2024ء بروز بدھ

ادارہ غفران، چاہ سلطان، راولپنڈی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

حوائج کورازداری

میں رکھنے کی تحقیق

اپنے حوائج وضروریات اورنجی زندگی کے حالات کورازداری میں رکھنے سے متعلق
احادیث وروایات اوران کی اسناد پرکلام
''میڈیا''اوربطورِخاص''سوشل میڈیا''کے ذریعے سے رازداری پرمشتمل
حوائج وضروریات کی نشرواشاعت کے مفاسد پرکلام
رازداری کومخفی رکھنے کے متعلق عقلاء وحکماء کے اقوال
نظرِ بد کے برحق ہونے اوراس کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان سے متعلق احادیث

مؤلف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

www.idaraghufran.org

نام کتاب: حوائج کو راز داری میں رکھنے کی تحقیق

مصنّف: مفتی محمد رضوان خان

طباعتِ اول: شعبان المعظم 1445ھ - فروری 2024ء

صفحات: 44

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران: چاہ سلطان، گلی نمبر 17، راولپنڈی، پاکستان

فون: 051-5507270 - 051-5702840

www.idaraghufran.org

فہرست

مضامین | صفحہ نمبر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(من جانبِ مؤلف)

قربِ قیامت کے موجودہ زمانے میں بہت سے فتنے پیدا ہوتے اور پھیلتے جارہے ہیں، اور ان کا ظاہر اتنا خوشنما، خوبصورت اور مزین ہے کہ ان فتنوں کو فتنہ سمجھنا بھی مشکل سے مشکل تر ہوتا جارہا ہے، ریاکاری، دکھلاوا، فخر وتفاخر، عجب، خود پسندی، تحاسد وتباغض اور دنیا کی دوڑ میں ایک دوسرے آگے بڑھنے کی خواہش جیسی بدخصلتیں عام ہوتی جارہی ہیں، مال ودولت کی بے جا محبت اور حرص وطمع کا ہر طرف دور دورہ ہے، ایک دوسرے کے ساتھ روابط اور تعلقات اس قدر بڑھ چکے ہیں کہ راز دری اور پردہ داری والے امور بھی اب ایک دوسرے سے مخفی اور پوشیدہ نہیں رہے۔

جس کی وجہ سے انسان کی ذات اور اس کے لوازمات وضروریات بھی دشمنوں کی نظروں سے مخفی نہ رہیں، اور قتل وغارت گری، لوٹ مار وغیرہ کے واقعات وحادثات میں اضافہ ہوگیا، جو روز بروز بڑھتا ہی جارہا ہے۔

چنانچہ آج کل لوٹ مار وغیرہ کے بہت سے پیش آنے والے واقعات میں اپنے ہمراز دوست نما دشمنوں کی مخبری کا ہاتھ ہوتا ہے۔

دوسری طرف موجودہ زمانے کا ایک اہم فتنہ ''میڈیا'' کی شکل میں ظاہر ہوا ہے، جس کی نت نئی شکلیں روز بروز ظاہر ہورہی ہیں، اور ان کی لپیٹ میں دینداروں کا بڑا طبقہ بھی آرہا ہے۔

پہلے تو میڈیا کی باگ ڈور اور اس کو چلانے وغیرہ کے بہت سے اختیارات سرکاری، یا نیم سرکاری اداروں کے پاس تھے، پھر اس میں کچھ وسعت ہوتی چلی گئی، اور اب ''سوشل میڈیا'' کی شکل میں اس کو چلانے اور استعمال کرنے کے بہت سے اختیارات عامۃُ الناس کو بھی حاصل ہوگئے۔

چنانچہ سوشل میڈیا کا ایک بڑا حصہ ''فیس بک اور واٹس ایپ'' اور دیگر متعدد ''ایپس'' کی شکل میں معاشرے کے اندر پھیلتا جارہا ہے، جس کے ذریعے ایک دوسرے کے ساتھ تقریر، تحریر، متحرک وغیر متحرک، عکسی تصویر کے ذریعے رابطہ وتعلق قائم کرنا، بہت سہل اور آسان ہوگیا ہے۔ پھراوپر سے طبیعتوں کی آزادی اور غیر سنجیدگی، بلکہ چھچھورے پن کی صورتِ حال اتنی بگڑ چکی ہے کہ اپنے رازداری اور اہم رازداری کے حالات اور نجی زندگی کے واقعات کی سوشل میڈیا کے ذریعے سے تبلیغ وتشہیر کو باعثِ فخر وکمال سمجھا جانے لگا ہے، اور اپنے ایسے ایسے ''اسٹیٹس'' فیس بک وغیرہ پر لگائے جانے لگے ہیں، جن کا سوائے راز فاش ہونے کے اور کوئی بھی فائدہ نہیں، جس کی وجہ سے کئی قسم کے مفاسد لازم آرہے ہیں، اسی چیز کے نتیجہ میں آج کل کے بہت سے ''ٹک ٹاکروں'' کا دنیا میں انجام بڑا بھیانک رونما ہوتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اپنے خاص نجی اور رازداری کے معاملات وحالات کو دوسروں کے سامنے فاش کرنا، اور اپنے نجی احوال کو فیس بک وغیرہ کے ذریعہ خواہ مخواہ نشر کرکے ہر کس وناکس تک پہنچانا، خواہ دوسرے اپنے گروپ کے افراد، اور دوست احباب ہی کیوں نہ ہوں، یہ سخت نقصان کا باعث ہے، جو بسا اوقات، جان لیوا بھی ہوجاتا ہے، ورنہ کم از کم مال، یا عزت کے لئے ضرر، اور انتہائی فضیحت ورسوائی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

اور غور وتحقیق کے بعد اس طرح کے بے شمار واقعات وحادثات کے پیچھے مذکورہ طرزِ عمل کا دخل ثابت ہوا، اللہ تعالیٰ حفاظت فرمائے۔

بعض احادیث وروایات، اور آثار میں اس مسئلہ کی رہنمائی کی گئی ہے، اور علماء، حکماء وعقلاء کی اس کے متعلق قیمتی نصائح وہدایات بھی موجود ہیں، جو آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔

تاہم اس سلسلے میں بعض احادیث کی اسناد پر کلام بھی ہے، بندہ نے اس مسئلہ کی ایک مختصر تحریر میں تحقیق، اور موجودہ حالات کا تجزیہ کیا ہے، جس کو آئندہ اوراق میں پیش کیا جارہا ہے۔

محمد رضوان خان 28/ ذوالقعدۃ/ 1441ھ 20/ جولائی/ 2020 بروز پیر
ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حوائج کورازداری میں رکھنے کی تحقیق

مختلف احادیث وروایات میں اپنی حوائج وضروریات کورازداری میں رکھنے، ان کو چھپانے اور مخفی رکھنے کا ذکر آیا ہے، جن کی اسناد پر محدثین واہلِ علم حضرات نے کلام کیا ہے، پہلے اس طرح کی احادیث وروایات مختلف سندوں کے ساتھ نقل کی جاتی ہیں، جس کے بعدان شاء اللہ تعالیٰ، متعلقہ تشریح وتوضیح ذکر کی جائے گی۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت

امام ابنِ حبان (المتوفیٰ: 354ھ) نے ’’روضۃُ العقلاء ونزھۃُ الفضلاء ‘‘میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے روایت کیا ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِسْتَعِیْنُوْا عَلَی الْحَوَائِجِ بِکِتْمَانِ السِّرِّ فَإِنَّ لِکُلِّ نِعْمَۃٍ حَاسِدًا (روضۃ العقلاء ونزھۃ الفضلاء، لابنِ حبان، ص۱۸۷، ذکر الحث علی لزوم کتمان السر)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم حوائج وضروریات پر راز کو چھپانے کے ذریعے سے مدد حاصل کرو، کیونکہ ہر نعمت کا کوئی ’’حاسد‘‘ ہوتا ہے

(روضۃُ العقلاء)

اس حدیث کو ابوالقاسم حمزہ بن یوسف جرجانی (المتوفیٰ: 427ھ) نے بھی ’’تاریخِ جرجان‘‘ میں روایت کیا ہے۔ [1]

---

[1] وأخبرنا أبو بكر الإسماعيلي حدثني أبو بكر بن عمير حدثنا سيار بن نصر بن سيار البزاز البغدادي بحلب حدثنا الهيثم بن أيوب الطالقاني حدثنا سهل بن عبد الرحمن الجرجاني لقيته بالبادية بسوق فيد عن محمد بن مطرف عن محمد بن المنكدر عن عروة بن الزبير عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استعينوا على الحوائج بكتمانها فإن لكل نعمة حاسد (تاريخ جرجان، ص ۲۲۳، تحت رقم الحديث ۳۵۶، باب حرف السين، من اسمه سعيد)

نیز اس حدیث کو ''عمر بن احمد بن هبة الله عقيلى ''(المتوفیٰ:660ھ) نے بھی ''بغيةُ الطلب فى تاريخ حلب''میں روایت کیا ہے۔ [1]

ابنِ حبان نے ''روضة العقلاء''میں اس کو روایت کرنے کے بعد فرمایا:

هذا إسناد حسن وطريق غريب إن كان عروة هذا هو ابن الزبير بُن العوام (روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، لابنِ حبان، ص١٨٨، ذكر الحث على لزوم كتمان السر)

ترجمہ: اس کی سند ''حسن'' ہے، اور اس کا طریق ''غریب واجنبی'' ہے، اگر (اس روایت کے ایک راوی) ''عروہ'' سے ''ابنِ زبیر بن عوام'' مراد ہوں (روضۃ العقلاء)

اس سلسلے میں عرض ہے کہ ''عروہ بن زبیر'' کی تو دوسری روایات میں تصریح کی گئی ہے، اس لیے ''عروہ'' سے ''ابنِ زبیر بن عوام'' کا مراد ہونا، راجح معلوم ہوا۔

عرب کے شیخ ناصرُ الدین البانی صاحب نے اس حدیث کو سند کے اعتبار سے ''حسن'' اور ''عمدہ'' کہا ہے۔ [2]

---

[1] أبو بكر بن عمير الجرجانى: سمع بأنطاكية القاسم بن أحمد بن محمد البغدادى، وبحلب سيار بن نصر بن سيار. روى عنه أحمد بن إبراهيم الاسماعيلى، وقد سقنا عنه حديثا رواه عن القاسم فى ترجمة القاسم من هذا الكتاب.

أنبأنا أبو حفص المكتب قال: أخبرنا أبو القاسم بن السمر قندى - اجازة إن لم يكن سماعا - أخبرنا أبو القاسم اسماعيل بن مسعدة قال: أخبرنا أبوالقاسم حمزه بن يوسف السهمى قال: اخبرنا الاسماعيلى قال: حدثنى أبو بكر ابن عمير قال: حدثنا سيار بن نصر بن سيار البزاز البغدادى بحلب قال: حدثنا سهل بن عبد الرحمن الجرجانى - لقيته بالبادية بسوق فيد - عن محمد بن مطرف عن محمد بن المنكدر عن عروة بن الزبير عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استعينوا على الحوائج بكتمانها فإن لكل نعمه حاسدا (بغية الطلب فى تاريخ حلب، لعمر بن أحمد بن هبة الله بن أبى جرادة العقيلى، كمال الدين ابن العديم، ج١٠، ص٤٣٤٦، ٤٣٤٧، حرف الباء من الكنى، ذكر من كنيته أبو بكر، تحت ترجمة: أبى بكر بن عمير الجرجانى)

[2] قال الالبانى:

وإسناد أبى هريرة حسن فى نقدى، وقد خرجت ذلك كله فى "الصحيحة 1453" (سلسلة الاحاديث الضعيفة، تحت رقم الحديث ٢٩٤٤)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مدینہ منورہ کے ''جامعہ اسلامیہ'' کے استاذ الحدیث دکتور مصطفیٰ بن محمد محمود بن سیدات مختار نے'' روضةُ العقلاء '' کی سند کی تحقیق میں اس حدیث کو ''سہل بن عبدالرحمٰن جرجانی'' کے تفرد کی وجہ سے ''منکر'' کہا ہے۔ [1]

مذکورہ حدیث کو اگر ''معتبر'' قرار دیا جائے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی ضرورتوں اور حاجتوں کا لوگوں کے سامنے اظہار نہ کرو، ضروریات وحاجات کو لوگوں سے مخفی اور راز داری میں رکھنے سے، ان ضروریات وحاجات کے پورا ہونے میں، مدد حاصل ہوتی ہے، اور ان کو لوگوں کے سامنے ظاہر کرنے سے ضروریات وحاجات کے پورا ہونے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، اور حاسدین ومعاندین کی نظرِ بد اور سازشوں وغیرہ کی وجہ سے، حاجات وضروریات

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال الالبانی ایضا:

وأما حديث أبی هريرة فيرويه سهل بن عبد الرحمن الجرجانی عن محمد بن مطرف عن محمد بن المنكدر عن عروة بن الزبير عنه مرفوعا .أخرجه ابن حبان فی "روضة العقلاء "(ص 187) والسهمی فی "تاريخ جرجان "(ص 182)فی ترجمة الجرجانی هذا ولم يذكر فيه جرحا ولا تعديلا، وهو عندی سهل بن عبد الرحمن المعروف بـ "السندی بن عبدويه الرازی "، قال ابن أبی حاتم " . (2 / 1 / 201) يكنى بأبی الهيثم، روى عن زهير بن معاوية وشريك ومندل وجرير بن حازم، وغيرهم. روى عنه عمرو بن رافع وحجاج بن حمزة وأبو عبد الله الطهرانی ومحمد بن عمار وغيرهم .سمعت أبا الوليد يقول: لم أر بالری أعلم بالحديث من رجلين: يحيى بن الضريس، ومن زائد الأصبع، يعنی السندی .سئل أبی عنه؟ فقال: " شيخ ."

وأخرج له أبو عوانة فی "صحيحه "وذكره ابن حبان فی "الثقات "كما فی " اللسان ."

قلت: فالحديث بهذا الإسناد جيد عندی .والله أعلم (سلسلة الاحاديث الصحيحة، تحت رقم الحديث ۱۴۵۳)

[1] الخلاصة: الحديث منكر تفرد به سهل بن عبد الرحمن الجرجانی من مسند أبی هريرة رضی الله عنه ، وهو ممن لا يحتمل تفرده، وحديث سعيد بن سلام من مسند معاذ رضی الله عنه، منكر كذلك(المجلة العلمية لكلية أصول الدين و الدعوة بالزقازيق، جامعة الأزهر، ص۱۰۳۴، المجلد۳۲ ، العدد ۳، يوليو ۲۰۲۰م ،العنوان''الأحاديث التی تكلم عليها الإمام أبو حاتم محمد بن حبان فی كتاب ''روضة العقلاء'' دراسة نظرية تطبيقية'')

کے پورا ہونے میں، نقصان لازم آتا ہے، مثلاً کسی نے مکان، دوکان، گاڑی وغیرہ خریدنے کے لیے رقم ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنی ہے، یا بینک سے رقم نکالنی ہے، یا گھر وغیرہ میں کسی جگہ کسی ضرورت و حاجت کے لیے رکھی ہوئی ہے، اور اس کو دوسروں بلکہ اپنے ملازموں سے مخفی رکھنا چاہیے، تاکہ مخبروں، چوروں، اور ڈاکوؤں وغیرہ کی دسترس سے حفاظت ہوسکے، اور اس ضرورت وحاجت کے پورا ہونے میں مدد مل سکے۔
جس کی مزید تشریح آگے آتی ہے۔

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت

امام طبرانی وغیرہ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی سند سے ان الفاظ میں حدیث کو روایت کیا ہے کہ:

''اِسْتَعِيْنُوْا عَلٰى إِنْجَاحِ الْحَوَائِجِ بِالْكِتْمَانِ، فَإِنَّ كُلَّ ذِىْ نِعْمَةٍ مَحْسُوْدٌ''

''یعنی تم حوائج کو پورا کرنے پر اُن کو چھپانے کے ذریعے سے مدد حاصل کرو، کیونکہ ہر نعمت پر حسد کیا جاتا ہے'' [1]

لیکن اس روایت میں موجود، ایک راوی ''سعید بن سلام'' کو امام بخاری اور امام احمد وغیرہ نے ''حدیث گھڑنے والا'' اور ''جھوٹا'' قرار دیا ہے، اور اس راوی کی وجہ سے مذکورہ روایت کو ''منکر'' شمار کیا ہے۔ [2]

---

[1] حدثنا أبو مسلم الكشي، ثنا سعيد بن سلام العطار، ثنا ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان، فإن كل ذى نعمة محسود (المعجم الكبير للطبرانى، ج ٢٠ ص ٩٤، رقم الحديث ١٨٣)

[2] قال الهيثمي:
رواه الطبرانى فى الثلاثة، وفيه سعيد بن سلام العطار، قال العجلى :لا بأس به، وكذبه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مذکورہ روایت کو متعدد اہلِ علم حضرات نے سند کے اعتبار سے ''غیر معتبر'' قرار دیا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أحمد وغيره، وبقية رجاله ثقات، إلا أن خالد بن معدان لم يسمع من معاذ(مجمع الزوائد، ج٨ص٩٥، تحت رقم الحديث ١٣٧٣٧،باب كتمان الحوائج)

وقال شمس الدين الذهبي:

سعيد بن سلام العطار.من جيل عبد الرزاق.

روى عن ثور بن يزيد وغيره.وعنه أبو مسلم الكجي، والكديمي، والطبقة.

كذبه ابن نمير.

وقال البخاري :يذكر بوضع الحديث.

وقال النسائي وغيره :بصرى ضعيف.

وقال أحمد بن حنبل :كذاب.

ومن منكراته :عن ثور، عن خالد بن معدان، عن معاذ حديث :استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان، فإن كل ذى نعمة محسود.

قال أحمد بن عبد الله العجلي :سعيد بن سلام بصرى، لا بأس به(ميزان الاعتدال فى نقد الرجال،ج٢،ص١٤١،حرف السين، تحت رقم الترجمة ٣١٩٥)

[1] قال محمد بن طاهر بن على بن أحمد المقدسي:

حديث :استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان؛ فإن كل ذى نعمة محسود .رواه سعيد بن سلام العطار البصرى :عن ثور بن يزيد؛ عن خالد بن معدان، عن معاذ .وسعيد كذاب .ورواه حسين بن علوان :عن ثور، وهو متروك الحديث .وقد روى عن حفص بن غياث :ولم يروه عنه ثقة .ورواه طاهر بن الفضل الحلبى :عن حجاج بن محمد الأعور، عن ابن جريج، عن عطاء ، عن ابن عباس .هذا ما وضعه طاهر على حجاج(ذخيرة الحفاظ، ج١،ص٣٩٥، تحت رقم الحديث ٤٩٥،باب الالف)

وقال الالبانى:

أما حديث معاذ فيروى عن ثور بن يزيد الشامى عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبل مرفوعا به .ويرويه عن ثور جمع من الضعفاء:

الأول: سعيد بن سلام العطار الأعور حدثنا ثور به .أخرجه العقيلى فى "الضعفاء" (ص 151) والطبرانى فى "المعجم الصغير "(ص 246– هندية) و "الكبير " أيضا و "الأوسط "والرويانى فى "مسنده "(ق 1 / 250) والخلعى فى " الفوائد "(2/ 2 / 58) وابن عدى فى "الكامل (1 / 182) "وأبو نعيم فى " الحلية "(215 / 5و 96 / 6) والقضاعى (1 / 60)والبيهقى فى "شعب الإيمان (1 / 291 / 2) "

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی سند سے مروی مذکورہ حدیث کو کچھ الفاظ کے اضافہ کے ساتھ ابوشیخ اصبہانی (المتوفیٰ: 369ھ) نے بھی ''کتاب الأمثال فی الحدیث النبوی'' میں اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، جس میں ''سعید بن سلام'' راوی موجود نہیں، لیکن اس کی سند میں بھی ''انقطاع'' وغیرہ کی وجہ سے ضعف پایا جاتا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

والكلاباذی فی "مفتاح المعانی "(1 / 35رقم 45) كلهم عن سعيد به .وقال العقيلي: " لا يتابع عليه ولا يعرف إلا به ."وقال ابن عدى "يتبين على حديثه وروايته الضعف ."

وروى عن ابن نمير أنه قال فيه: "كذاب ."وعن البخارى أنه يذكر بوضع الحديث. وفى "الميزان " :"وقال أحمد بن حنبل: كذاب ."ثم ساق له من منكراته هذا الحديث .وقد اتفق العلماء جميعا على تضعيف العطار هذا سوى العجلى فإنه قال فى كتاب "الثقات " :"لا بأس به :"فلا ينبغى الالتفات إليه خلافا لصنيع السيوطى فى " التعقبات "(ص 38) وإن تبعه ابن عراق فى "تنزيه الشريعة (2 / 265) "لأنه شاذ عن الجماعة، لاسيما وهو مخالف لقاعدتهم "الجرح مقدم على التعديل "، وقد قال ابن أبى حاتم (255 / 2)عن أبيه: " حديث منكر لا يعرف له أصل

الثانى: حسين بن علوان عن ثور بن يزيد به .أخرجه ابن عدى (2 / 96)وقال: "ابن علوان عامة أحاديثه موضوعة، وهو فى عداد من يضع الحديث ."

الثالث: عمرو بن يحيى القرشي حدثنا شعبة عن ثور بن يزيد به .أخرجه أبو نعيم فى " أخبار أصبهان . (217 / 2) "والقرشى هذا قال أبو نعيم: " متروك الحديث ." وقال الذهبى: " أتى بحديث شبه موضوع عن شعبة عن ثور " ...فساق له حديثا آخر بلفظ "قلوب بنى آدم " ...وقد مضى فى الكتاب الآخر . (511)(سلسلة الاحاديث الصحيحة، تحت رقم الحديث ۱۴۵۳)

[1] حدثنا نوح بن منصور، ثنا محمد بن معقل، بحلب، ثنا وكيع، عن ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل، رضى الله عنه قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :استعينوا على طلب حوائجكم بكتمانها، فإن لكل نعمة حسدة، ولو أن امرء ا كان أقوم من قدح لكان له من الناس غامز(كتاب الأمثال فى الحديث النبوى، ص۲۳۸، رقم الحديث ۲۰۰)

قال السخاوى:

منقطع فخالد لم يسمعه من معاذ(المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة،ص۱۱۲،تحت رقم الحديث ۱۰۳، حرف الهمزة)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی روایت

’’تاریخِ بغداد‘‘ میں خطیب بغدادی نے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی سند سے درجِ ذیل الفاظ میں حدیث کو روایت کیا ہے:

’’اِسْتَعِيْنُوْا عَلٰى نَجَاحِ الْحَوَائِجِ بِكِتْمَانِهَا‘‘

’’یعنی تم حوائج کے پورا کرنے پر اُن کو چھپانے کے ذریعے سے مدد حاصل کرو‘‘

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال الالبانی:

(لو أن امرء ا كان أقوم من قدح؛ لكان له من الناس غامز). منكر.

أخرجه أبو الشيخ ابن حيان فی "كتاب الأمثال "(200 /119) قال :حدثنا نوح بن منصور :ثنا محمد بن معقل -بحلب :-ثنا وكيع عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبل رضی الله عنه مرفوعا به، وأوله:

"استعينوا على طلب حوائجكم بكتمانها؛ فإن لكل نعمة حسدة، ولو أن "... الحديث.

قلت :وهذا اسناد رجاله من (وكيع) فما فوق ثقات؛ على انقطاع بين خالد ابن معدان ومعاذ.

ومحمد بن معقل :لم أعرفه، ولم يذكره الحافظ ابن عساكر فی "تاريخ دمشق "، ويحتمل أن يكون اسم (معقل) .. محرف من :(مقاتل) ؛ فقد ذكروه فی ترجمة (وكيع بن الجراح) فی الرواة عنه، وئحتمل أن يكون هو الراوی هنا،لكن يعكر عليه أنهم لم يذكروا فی ترجمته أنه سكن (حلب) ، وانما ذكروا أنه سكن بغداد، وانتقل بأخرة إلى مكة؛ فجاور بها حتى مات.

وأما نوح بن منصور؛ فقد ذكره أبو الشيخ فی "طبقات الأصبهانيين "، وكناه بأبی مسلم، وقال:

"كان عنده كتب الشافعی، وعن المصريين عن يونس والربيع، وعن العراقيين، خرج الى شيراز وتوفی بها سنة خمس وتسعين ومئتين."

وكذا فی "أخبار أصبهان "لأبی نعيم (332 /2) ، ولم يذكرا فيه جرحا ولا تعديلا؛ فيحتمل أن يكون هو علة هذه الزيادة -إن سلم من شيخه محمد بن معقل الحلبی -، وقد عزاه الحافظ السخاوی فی "المقاصد الحسنة "للعسكری، بسند ضعيف عن وكيع به؛ فتمنيت أن لو ذكر إسناده إلى وكيع للنظر، هل هو عين إسناد أبی الشيخ أم هو غيره.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن خود خطیب بغدادی نے اس حدیث کے ایک راوی ''حسین بن عبیداللہ'' کے بارے میں ''عبیداللہ بن احمد نحوی'' کی کتاب سے ''احمد بن کامل قاضی'' کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''حسین بن عبیداللہ'' اس قسم کی احادیث میں ''کذّاب'' اور ''جھوٹا'' ہے۔ [1]

ابنِ حبان نے بھی ایک دوسری سند سے، حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی، اس روایت کا ذکر کرکے، اس کو ''موضوع و من گھڑت'' قرار دیا ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وإنما خصصت الكلام هنا على هذه الزيادة لغرابتها أولا، ولمخالفتها لطرق الطرف الأول من الحديث " :استعينوا " ...؛ لأن هذا روى من طرق أخرى عن معاذ دون هذه الزيادة، وله شواهد من حديث أبى هريرة وعلى وابن عباس، وغيرهم، وإسناد أبى هريرة حسن فى نقدى، وقد خرجت ذلك كله فى "الصحيحة "(1453) . والله سبحانه وتعالى أعلم(سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، تحت رقم الحديث ۲۹۴۴)

[1] الحسين بن عبيد الله بن الخصيب، أبو عبد الله الأبزارى، يلقب منقارا :
حدث عن داود بن رشيد الخوارزمى، وعبيد الله بن عمر القواريرى، وهناد بن السرى التميمى، وأبى بكر بن حماد المقرء، وسليم بن منصور بن عمار، وأحمد بن إبراهيم الموصلى، وإبراهيم بن سعيد الجوهرى .روى عنه جعفر الخلدى، وإسماعيل ابن على الخطبى، وجعفر بن محمد بن الحكم المؤدب .أخبرنا إبراهيم بن مخلد بن جعفر قال: حدثنى إسماعيل بن على الخطبى، حدثنا أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله– صاحب السلعة– حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهرى، حدثنى المأمون قال: حدثنى الرشيد أمير المؤمنين عن المهدى أنه أسر إليه شيئا قال: لا تطلعن عليه أحدا فإن أمير المؤمنين– يعنى المنصور– حدثنى عن أبيه عن ابن عباس .قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استعينوا على نجاح الحوائج بكتمانها .
وحدث الحسين بن عبيد الله بهذا الإسناد عدة أحاديث.
قرأت فى كتاب أبى الفتح عبيد الله بن أحمد النحوى الذى سمعه من أحمد بن كامل القاضى قال: كان الحسين بن عبيد الله الأبزارى ماجنا نادرا، كذابا فى تلك الأحاديث التى حدث بها من الأحاديث المسندة عن الخلفاء، قال: ولم أكتبها عنه لهذه العلة(تاريخ بغداد للخطيب، ج۸ص۵۶، تحت رقم الترجمة ۴۱۲۴،حرف العين من آباء الحسينين)

[2] وروى عن حجاج بن محمد عن بن جريج عن عطاء عن بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استعينوا على نجح الحوائج بالكتمان فإن كل ذى نعمة محسود أخبرنا بالحديثين أيضا محمد بن أيوب بن مشكان قال حدثنا طاهر بن الفضل الحلبى قال حدثنا حجاج بن محمد وهذان موضوعان على الحجاج بن محمد لا شك فيه وما حدث بهذا حجاج قط(المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين،لمحمد بن حبان، ج ۱،ص ۳۸۴،۳۸۵،تحت ترجمة: طاهر بن الفضل الحلبى،رقم الترجمة ۵۲۰)

لہٰذا مذکورہ سند کی روایت کو معتبر قرار دیا جانا بھی مشکل ہے۔

امام طبرانی نے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی سند سے ایک حدیث میں روایت کیا ہے کہ:

’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہلِ نعمت سے حسد کرنے والے ہوتے ہیں، پس تم اُن سے اپنے آپ کو بچا (اور چھپا) کر رکھو‘‘ [1]

مذکورہ روایت کی سند میں ’’ضعف‘‘ پایا جاتا ہے۔ [2]

تاہم مذکورہ روایت میں جو مضمون بیان کیا گیا ہے، وہ واقعہ کے مطابق ہے، کیونکہ اہلِ نعمت سے حسد کرنے والے بہت ہوتے ہیں، اوراس کی تائید، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی گزشتہ حدیث سے ہوتی ہے، جس میں اپنی حاجات کو مخفی رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، تاکہ معاندین، مخالفین وحاسدین کی دسترس سے محفوظ رہا جاسکے۔ [3]

---

[1] حدثنا محمد بن نصير الأصبهاني، ثنا إسماعيل بن عمرو البجلي، ثنا محمد بن مروان، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن لأهل النعم حسادا، فاحذروهم.لم يرو هذا الحديث عن ابن جريج إلا محمد بن مروان "(المعجم الاوسط للطبرانی، رقم الحديث ۶۷۷۲، ج۷ص۲۰۴، باب الميم)

[2] قال الهيثمي:رواه الطبراني في الأوسط، وفيه إسماعيل بن عمرو البجلي، وهو ضعيف وقد وثقه ابن حبان(مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ۱۳۷۸۱،باب كتمان الحوائج)

[3] حديث: استعينوا على إنجاح حوائجكم بالكتمان، فإن كل ذى نعمة محسود،الطبرانى فى معاجمه الثلاثة، وعنه وعن غيره أبو نعيم فى الحلية من حديث سعيد بن سلام العطار عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبل رفعه بهذا، وكذا أخرجه ابن أبى الدنيا، والبيهقى فى الشعب، والعسكرى فى الأمثال، والخلعى فى فوائده، والقضاعى فى مسنده، وسعيد كذبه أحمد وغيره، وقال فيه العجلي: لا بأس به، ولكن قد أخرجه العسكرى أيضا من غير طريقه بسند ضعيف أيضا عن وكيع عن ثور، ولفظه: استعينوا على طلب حوائجكم بكتمانها، فإن لكل نعمة حسدة، ولو أن امرئا كان أقوم من قدح لكان له من الناس غامز، وهو مع ذلك منقطع، فخالد لم يسمعه من معاذ، وله طريق أخرى عند الخلعى من فوائده من حديث مروان الأصفر عن النزال بن سبرة عن على رفعه: استعينوا على قضاء الحوائج بالكتمان لها، ويستأنس له بما أخرجه الطبرانى فى الأوسط من حديث ابن عباس مرفوعا: إن لأهل النعم حسادا فاحذروهم، وفى الباب عن جماعة، ذكر عدة منهم الزيلعى فى سورة الأنبياء من تخريجه ، والأحاديث الواردة فى التحدث بالنعم محمولة على ما بعد وقوعها فلا تكون معارضة لهذه، نعم إن ترتب على التحدث بها حسده فالكتمان أولى(المقاصد الحسنة للسخاوى، ص ۱۱۱،۱۱۲،تحت رقم الحديث ۱۰۳، حرف الهمزة)

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی روایت

امام خرائطی (المتوفیٰ: 327ھ) نے ''اعتلالُ القلوب'' میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی سند سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ:

''اِسْتَعِيْنُوْا عَلٰى قَضَاءِ حَوَائِجِكُمْ بِالْكِتْمَانِ لَهَا؛ فَإِنَّ كُلَّ ذِىْ نِعْمَةٍ مَحْسُوْدٌ''

''یعنی تم اپنی حوائج وضروریات کو پورا کرنے پر اُن کو چھپانے کے ذریعے سے مدد حاصل کرو، کیونکہ ہر نعمت والے پر حسد کیا جاتا ہے'' [1]

لیکن مذکورہ روایت میں ایک راوی ''حلبس بن محمد کلبی'' کے نام سے پائے جاتے ہیں، جن کو دارقطنی نے ''متروکُ الحدیث'' اور ابنِ عدی نے ''منکرُ الحدیث'' قرار دیا ہے، اور بعض محدثین نے ان کی سند سے مروی، بعض احادیث کو ''سخت منکر'' اور ''باطل'' تک بھی قرار دیا ہے۔ [2]

---

[1] حدثنا على بن حرب قال: حدثنا حلبس بن محمد , عن جريج قال: قال عطاء بن أبى رباح: قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان لها؛ فإن كل ذى نعمة محسود .
حدثنا على بن الحسين البراء قال: حدثنا سعيد بن سلام قال: حدثنا ثور بن يزيد , عن خالد بن معدان , عن معاذ بن جبل , عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله(اعتلال القلوب للخرائطى،رقم الحديث ٦٨٠، ج٢ ص٣٣٥، باب فضيلة حفظ السر وذم إذاعته)

[2] حلبس الكلبى، عن الثورى.
قال الدارقطنى :متروك الحديث.
قال ابن عدى :حلبس بن محمد الكلابى، وأظنه حلبس بن غالب، بصرى منكر الحديث.
حدثنا محمد بن عبد الواحد الناقد، حدثنا عيسى بن يوسف الطباع، حدثنا حلبس بن محمد، حدثنا الثورى، حدثنا مغيرة بن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : سطع نور فى الجنة فرفعوا رؤوسهم فإذا هو من ثغر حوراء ضحكت.
وقد رواه أحمد بن يوسف الطباع، عن حلبس، فقال :حماد بدل مغيرة.
قلت :هذا باطل.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس لیے مذکورہ روایت کو سند کے لحاظ سے معتبر قرار دیا جانا بھی مشکل ہے۔

ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی روایت

ابوعبداللہ محمد بن حسین سلمی نیسابوری (المتوفیٰ: 412ھ) نے ''آدابُ الصحبة '' میں حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی سند سے ان الفاظ میں حدیث کو روایت کیا ہے کہ:

''اِسْتَعِيْنُوْا عَلٰى حَوَائِجِكُمْ بِالْكِتْمَانِ؛ فَإِنَّ كُلَّ ذِىْ نِعْمَةٍ مَحْسُوْدٌ''

''یعنی تم اپنی حوائج وضروریات کو پورا کرنے پر اُن کو چھپانے کے ذریعے سے مدد حاصل کرو، کیونکہ ہر نعمت پر حسد کیا جاتا ہے''

ابوعبداللہ محمد بن حسین سلمی نیسابوری نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد، اس کی تائید میں بعض حکماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

'' قُلُوْبُ الْأَحْرَارِ قُبُوْرُ الْأَسْرَارِ''

''یعنی عقلمند لوگوں کے قلوب، رازوں کی قبور ہوتی ہیں'' [1]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ثم قال ابن عدی :حدثنا أبو يعلى، حدثنا بشر بن سيحان،حدثنا حلبس بن غالب، حدثنا الثورى، عن أبى الزناد، عن الأعرج، عن أبى هريرة، قال :قال رجل :يا رسول الله، زوجت بنتى وأنا أحب أن تعيننى بشئ.

قال :ما عندى شئ، ولكن ائتنى بقارورة وعود شجرة.

قال :فأتاه، فجعل يسلت العرق من ذراعيه حتى امتلات القارورة، قال :خذها، ومر ابنتک أن تغمس هذا العود فى القارورة فتطيب به، فكانت إذا تطيبت شم أهل المدينة رائحة ذلک الطيب فسموا بيوت المطيبين .قلت :وهذا منكر جدا(ميزان الاعتدال فى نقد الرجال للذهبى، ج ۱، ص ۵۸۷، ۵۸۸،حرف الحاء ، تحت رقم الترجمة ۲۲۳۳)

[1] أنا إبراهيم بن على بن معقل قال: أنا أبو الفضل المروزى قال: أنا عيسى بن يونس قال: أنا الشيبانى قال: أنا الحسين بن واقد، عن ابن أبى بردة، عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال: استعينوا على حوائجكم بالكتمان؛ فإن كل ذى نعمة محسود.

ولذلک قال بعض الحكماء: قلوب الأحرار قبور الأسرار (آداب الصحبة، رقم الرواية ۷۳، ص ۷۰،باب ثلاث يجلبن لک ود إخوانک)

مطلب یہ ہے کہ عقل مند لوگ اپنے رازوں کو اپنے دلوں میں اس طرح مخفی رکھتے ہیں، جس طرح مردہ قبر میں دوسروں کی نظروں سے مخفی ہوتا ہے۔

تاہم حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو روایت کرنے والے ''ابوعبداللہ محمد بن حسین سلمی نیسابوری'' پر محدثین نے جرح کی ہے، بعض نے ان کی طرف ''کذب'' اور ''جھوٹ'' کی بھی نسبت کی ہے۔ [1]

اس لیے مذکورہ سند سے مروی حدیث کو معتبر قرار دیا جانا بھی بعید ہے۔

---

[1] قال الذهبی:

أبو عبد الرحمن السلمی الحافظ العالم الزاهد شیخ المشایخ, محمد بن الحسین بن محمد بن موسی النیسابوری الصوفی, الأزدی الأب السلمی الأم, نسب إلی جده القدوة أبی عمرو إسماعیل بن نجید ابن محدث نیسابور أحمد بن یوسف السلمی: سمع أبا العباس الأصم وأحمد بن محمد بن عبدوس ومحمد بن المؤمل الماسرجسی ومحمد بن أحمد بن سعید الرازی صاحب ابن وارة والحافظ أبا علی النیسابوری وخلقا کثیرا وکتب العالی والنازل, وصنف وجمع وسارت بتصانیفه الرکبان؛ حمل عنه القشیری والبیهقی وأبو صالح المؤذن ومحمد بن یحیی المزکی وأبو عبد الله الثقفی وعلی بن أحمد بن الأخرم المؤذن ومحمد بن إسماعیل التفلیسی وخلق سواهم إلا أنه ضعیف؛ قال الخطیب: محله کبیر وکان مع ذلک صاحب حدیث مجودا, جمع شیوخا وتراجم وأبوابا, وعمل دویرة للصوفیة, وصنف للصوفیة سننا وتفسیرا وتاریخا.
قلت: ألف حقائق التفسیر, فأتی فیه بمصائب وتأویلات الباطنیة, نسأل الله العافیة.
قال الخطیب: قال لی محمد بن یوسف القطان النیسابوری: کان السلمی غیر ثقة، وکان یضع للصوفیة الأحادیث .وقال عبد الغافر فی تاریخ نیسابور: بلغ فهرست تصانیفه المائة أو أکثر, وکتب الحدیث بمرو ونیسابور والعراق والحجاز، مولده فی سنة ثلاثین وثلاثمائة .قلت: قد سأل أبا الحسن الدارقطنی عن خلق من الرجال سؤال عارف بهذا الشأن .مات فی شعبان سنة اثنتی عشرة وأربعمائة(تذکرة الحفاظ للذهبی، ج۳ص۱۶۶ ،تحت رقم الترجمة ۹۶۳/۳۶/۱۳/۱ ، الطبقة الثالثة عشرة)

وقال الالبانی:

وأما حدیث أبی بردة، فأخرجه أبو عبد الرحمن السلمی فی "آداب الصحبة " (ص 26) من طریق أبی الفضل المروزی حدثنا عیسی بن یونس حدثنا السینانی حدثنا الحسین بن واقد عن ابن أبی بردة عن أبیه مرفوعا.
قلت: وهذا إسناد مرسل "رجاله ثقات، والسینانی اسمه الفضل بن موسی .وأبو الفضل المروزی یدعی صدقة بن الفضل .لکن مخرجه السلمی ضعیف متهم(سلسلة الاحادیث الصحیحة، تحت رقم الحدیث ۱۴۵۳)

علی رضی اللہ عنہ کی روایت

عبدالرحمٰن بن محمد کزبری شافعی (المتوفیٰ: 1262ھ) نے اپنی تالیف ''انتخابُ العوالی والشیوخ'' میں ''احادیثِ مسلسلہ'' کے طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سند سے، یہ حدیث روایت کی ہے کہ:

''اِسْتَعِيْنُوْا عَلَى الْحَوَائِجِ بِالْكِتْمَانِ''

''یعنی تم حوائج وضروریات کو پورا کرنے پر اُن کو چھپانے کے ذریعے سے مدد حاصل کرو'' [1]

لیکن مذکورہ روایت کی طویل ترین سند میں بعض راوی ''غیر معروف'' ہیں، جس کی وجہ سے

---

[1] ومنها المسلسل بالسادة الأشراف وهى أربعون حديثا بسند واحد وقد ذكرها شيخنا الجنينى فى ثبته قال وقد ذكرها الإمام الحسن العجيمى فى ثبته فأرويه عن شيخنا الشيخ إسماعيل العجلونى وهو عن شيخه محمد بن أحمد عقيلة وهو عن شيخه الحسن المذكور العجيمى قال أنا الإمام زين العابدين الحسينى عن والده عبد القادر بن محمد عن جده يحيى بن محمد عن جده المحب محمد بن محمد الرضى بن المحب الأوسط محمد عن عم أبيه الإمام العلامة أبى اليمن محمد عن أبيه أحمد عن أبيه الإمام رضى الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن أبى بكر بن محمد قال أنا بها الثقة الصدوق أبو القاسم بن على ابن عبد الرحمن بن حرمى المكى فى الحرم الشريف قال أنا بها السيد الشريف بقية السادة بحلب فخر الدين أبو جعفر أحمد بن محمد بن جعفر الحسينى قال أنا بها الإمام الأوحد سراج الدين محمد بن على بن ناشر الأنصارى قال ثنا بها السيد الأطهر بقية السادة ببلخ شرف الدين أبو محمد الحسن بن على الحسينى البلخى قراء ة علينا من لفظه غير مرة فى سنة 527 قال ثنى والدى أبو الحسن على فى سنة 446 قال حدثنى والدى أبو طالب الحسن بن عبيد الله فى سنة 434 قال ثنا سيدى ووالدى محمد بن عبيد الله قال ثنى والدى عبيد الله بن على قال ثنى والدى على بن حسن قال ثنى والدى الحسن الأمير أول من دخل بلخ من هذه الطائفة قال ثنى والدى جعفر الملقب بالحجة قال ثنى والد عبد الله الزاهد قال ثنى والدى الحسين الأصغر ثنى والدى على زين العابدين ثنى والدى الشهيد أحمد الريحانتين الحسين قال حدثنى والدى أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله وجهه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - ليس الخبر كالمعاينة -وبهذا الإسناد قال الحرب خدعة -وبه المسلم مرآة المسلم - وبه المستشار مؤتمن -وبه الدال على الخير كفاعله - استعينوا على الحوائج بالكتمان(انتخاب العوالى والشيوخ من فهارس شيخنا الامام المسند العطار أحمد بن عبيد الله العطار،ص ۴۰، ۴۱،الأحاديث المسلسلة)

اس سند سے مروی روایت کی تصدیق کرنا مشکل ہے۔ [1]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ''حوائج'' کو چھپا کر اپنی حوائج وضروریات میں مدد حاصل کرنے کی حدیث مختلف سندوں سے مروی ہے، اور اس طرح کی مروی روایات کی، اکثر سندوں میں غیر معمولی ضعف پایا جاتا ہے، جس کی وجہ سے بہت سے محدثین نے ان روایات کو موضوع ومن گھڑت بھی کہا ہے، جس کی بناء پر مختلف محدثین نے ان روایات کے غیر معتبر ہونے پر کلام کیا ہے، البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے مروی حدیث کی سند کو بعض حضرات نے ''حسن'' قرار دیا ہے، جبکہ بعض نے ضعیف قرار دیا ہے۔

تشریح وتوضیح

اس کے بعد عرض ہے کہ اپنی ''حوائج وضروریات'' کو لوگوں سے چھپانے اور مخفی رکھنے کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے، بعض محدثین نے تو یہ فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں سے اپنی حوائج وضروریات کا سوال نہ کرو، بلکہ اپنی حوائج وضروریات کا اللہ ہی سے سوال کرو، اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے، بندہ کی حوائج وضروریات کا انتظام ہوتا ہے، جیسا کہ مختلف احادیث میں اس کا ذکر آیا ہے۔ [2]

---

[1] وأما حديث على فرواه الخلعي في "الفوائد "أخبرنا أبو العباس أحمد بن محمد الحاج قال أنبأناه أبو بكر بن محمد بن أحمد بن محمد القرقساني العطار قال : حدثنا أحمد بن عبد الله قال: حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن مروان الأصغر عن النزال بن سبرة عنه به دون قوله: " فإن ." ...

قلت: وهذا إسناد مظلم من دون غندر واسمه محمد بن جعفر لم أعرفهم ويحتمل أن يكون عبد الله بن عبد الرحمن هو الإمام الدارمي صاحب "السنن "المعروف بـ " المسند "فإنه من هذه الطبقة .وأحمد بن عبد الله أظنه الجويباري الكذاب المشهور(سلسلة الاحاديث الصحيحة، تحت رقم الحديث ١٤٥٣)

[2] عن حكيم بن حزام رضى الله عنه، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: اليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول، وخير الصدقة عن ظهر غنى، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله(صحيح البخارى، رقم الحديث ١٤٢٧)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور بعض حضرات نے اس کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے یہ مطلب بیان فرمایا ہے کہ انسان کو اپنی ذاتی ونجی پیش آنے والی حوائج وضروریات اور حالات وواقعات کا ہر کس وناکس کے سامنے ذکر نہیں کرنا چاہیے، اس کے بجائے اپنے ذاتی اور نجی حالات وواقعات کو حتی الامکان دوسروں سے مخفی رکھنا چاہیے، کیونکہ انسان کو جو نعمت وضرورت وحاجت درپیش ہوتی ہے، اس کے دوسروں کے سامنے ظاہر ہونے کی بناء پر ایک تو حاسدین، مخالفین ومعاندین کو چڑ پیدا ہوتی ہے، اوران کی نظر اس نعمت پر غاصبانہ قبضہ جمانے کی پڑتی ہے، دوسرے اس کی وجہ سے ''حاسدین، معاندین اور مخالفین'' بھی پیدا ہوتے ہیں، اوران کی نظرِ بد، نیز ان کے شر سے اپنی ضروریات اور چیزوں کو محفوظ رکھنا، مشکل ہوجاتا ہے۔

اور بظاہر یہی مطلب زیادہ راجح بھی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اپنی حوائج کو چھپانے اور مخفی رکھنے کی ساتھ میں دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ:

''فَإِنَّ لِكُلِّ نِعْمَةٍ حَاسِدًا''

''یعنی ہر نعمت کا کوئی حاسد ہوتا ہے''

اور یہ دلیل اسی دوسری اور آخری تشریح پر زیادہ بہتر طریقے سے منطبق ہوتی ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه: إن ناسا من الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأعطاهم، ثم سألوه، فأعطاهم، ثم سألوه، فأعطاهم حتى نفد ما عنده، فقال: ما يكون عندى من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطى أحد عطاء خيرا وأوسع من الصبر (صحيح البخارى، رقم الحديث ١٤٦٩)

[1] "استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان؛ فإن كل ذى نعمة محسود (عق عد طب حل هب) عن معاذ بن جبل الخرائطى فى اعتلال القلوب عن عمر (خط) عن ابن عباس، الخلعى فى فوائده عن على (ض)."

(استعينوا على إنجاح الحوائج) قضائها (بالكتمان) بكسر الكاف مصدر كتمه كتما وكتمانا توصية منه – صلى الله عليه وسلم – بطى الحوائج التى يراد قضاؤها وعلله (فإن كل ذى نعمة محسود) فإن الحاسد إذا علم نجاح حاجة من يحسده سعى فى عدم نجاحها ولا ينافيه الأمر بالاستشارة فإنه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

رازداری کی حفاظت پر روایات وآثار، اور حکماء کے اقوال

اس کے علاوہ بعض روایات وآثار، اور بہت سے عقلاء وحکماء کے اقوال سے بھی اسی مطلب کی تائید ہوتی ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فی ابتداء طلب الحاجة أو لأن المأمور بالكتمان منه من يظن أنه حاسد كما يرشد إليه التعليل (عق عد طب حل هب) رمز المصنف لضعفه عن معاذ بن جبل الخرائطی) بفتح الخاء المعجمة (فی كتابه اعتلال القلوب عن عمر خط عن ابن عباس الخلعی) بكسر الخاء المعجمة وفتح اللام فعين مهملة هو الشيخ الفقيه القدوة مسند الديار المصرية القاضی أبو الحسن علی ابن الحسن الموصلی المصری الشافعی صاحب الفوائد العشرين راوی السيرة النبوية ولد بمصر سنة 405 وسمع من عالم قال ابن سكرة هو فقيه له التصانيف ولی القضاء بمصر وحكم يوما واحدا واستعفى وانزوى بالقرافة قيل كان يبيع الخلع لملوك مصر وكان يعرف بقاضی الجن، أسند الذهبی فی النبلاء أنه كان يحكم بين الجن وأنهم أبطأوا عنه قدر جمعة ثم أتوه وقالوا كان فی بيتك أترج وإنا لا ندخل بيتا فيه الأترج (فی فوائده عن علی) وقد أورد ابن الجوزی هذا الحديث فی الموضوعات وساقه من كل طرقه هذه ثم حكم بوضعه وتعقبه المصنف بأن العراقی اقتصر على تضعيفه وحديث عمر ضعفوه أيضا قال السخاوی: يستأنس له بحديث الطبرانی: " إن لأهل النعمة حساد فاحذروهم " (التنوير شرح الجامع الصغير للصنعانی، ج٢ص٢٧ ٣٢٨، تحت رقم الحديث ٩٧٩، حرف الهمزة، الهمزة مع السين المهملة)

قال: حدثنا محمد بن أحمد البغدادی، قال: ح إسماعيل بن إسحاق القاضی قال: ح سعيد بن سلام العطار الأعور قال: ح ثور بن يزيد الشامی، عن خالد بن معدان، عن معاذ بن جبل، رضی الله عنه رفعه فقال: استعينوا على نجاح الحوائج بالكتمان، فإن كل ذی نعمة محسود .

قال الشيخ الإمام الزاهد المصنف رحمه الله: يجوز أن يكون معناه اكتموا حوائجكم، ولا ترفعوها إلى الناس، فإنكم إن رفعتموها إليهم ربما يكون المرفوع إليه بعض حسادكم، فلا يحب قضاء الحاجة لكم، فيحسدكم على نعمة القضاء، فيمتنع عنه، أو يحسدكم على النعمة بأن لا تكونوا محتاجين، فإذا أظهرتم حاجتكم شمت بكم، وانتظروا الفرج، ونجاح الحاجة من الله تعالى؛ فإنه يحب قضائها لكم إذا كنتم إليه منقطعين، وبقضائه راضين، وعلى كتمان حوائجكم وضروراتكم صابرين .ويجوز أن يكون معنى قوله: استعينوا على نجاح الحوائج بالكتمان أی: استعينوا بالله تعالى على نجاح الحوائج فی حال الكتمان لها، أی كونوا لها كاتمين، واستعينوا بالله عز وجل على نجاحها، ويكون الباء الموصولة بالكتمان بمعنى فی كقوله عز وجل "استعينوا بالصبر والصلاة"أی: استعينوا بالله تعالى فی حال الصبر والصلاة، أی: استعينوا بالله، وكونوا صابرين مصلين، وكأن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَدَّثَ فِيْ مَجْلِسٍ بِحَدِيْثٍ، فَالْتَفَتَ، فَهِيَ أَمَانَةٌ(مسند احمد، رقم الحديث ١٤٤٧٤) [1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی مجلس میں کوئی بات بیان کی، پھر وہ چلا گیا، تو یہ امانت ہے(مسند احمد)

مجلس کی بات کے امانت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی کسی مجلس میں اٹھے بیٹھے، اور دوسرا شخص اس سے کوئی بات کرے، تو دوسرے کی یہ بات سننے والے کے پاس امانت ہوتی ہے، اور اسے ہر کس و ناکس کے سامنے بیان کرنا، درست نہیں ہوتا۔

مصنف ابنِ ابی شیبہ میں محمد بن شہاب زہری سے روایت ہے:

قَالَ عُمَرُ: لَا تَعْتَرِضْ فِيمَا لَا يَعْنِيكَ وَاعْتَزِلْ عَدُوَّكَ، وَاحْتَفِظْ مِنْ خَلِيلِكَ إِلَّا الْأَمِينَ فَإِنَّ الْأَمِينَ مِنَ الْقَوْمِ لَا يُعَادِلُهُ شَيْءٌ، وَلَا تَصْحَبَ الْفَاجِرَ فَيُعَلِّمَكَ مِنْ فُجُورِهِ، وَلَا تُفْشِ إِلَيْهِ سِرَّكَ وَاسْتَشِرْ فِي أَمْرِكَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ اللّٰهَ(مصنف ابنِ ابی شیبہ، رقم الحديث ٣٥٥٩١، كتاب الزهد، كلام عمر بن الخطاب)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

النبی صلی الله علیه وسلم أشار إلى الصبر والقناعة والرضا، فإن كتمان الحاجة من أحد هذه الوجوه إما أن يكون راضيا فلا يرضى عنه حولا رضا منه بقضاء ربه، أو يكون قانعا سهل عليه تحمل الألم فيه؛ لأنه اختيار الله تعالى له، أو صابرا يتجرع غصصه رجاء ثواب الله تعالى، ومن كانت إحدى هذه الخصال فيه فإنه يقضى له حاجته، لأنها من خصال من لو أقسم على الله لأبره، بل يكون حاجته مقضية، لأن الراضى إنما يريد موافقة الله تعالى، وقد أصابها فى رضاه، والقانع إنما يريد ما اختاره الله تعالى له، وقد أصاب ما اختار الله تعالى له فى قناعته، والصابر إنما يريد ثواب الله تعالى، وقد أصابه فى صبره، قال الله تعالى "إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب" وكل هذه الأحوال نعمة من الله تعالى جليلة على عباده، وهم عليها محسودون من العدو والولى، أما العدو يريد زوالها عنه، فيكبته الله تعالى بإدامتها للمحسود، وأما الولى فإنه يتمناها لنفسه، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: لا حسد إلا فى اثنتين(بحر الفوائد المسمى بمعانى الأخيار للكلاباذى، ص ٨٩، ٩٠)

[1] قال شعيب الارنؤوط: حسن لغيره، وهذا إسناد حسن فى الشواهد(حاشية مسند احمد)

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم لایعنی چیزوں کی طرف متوجہ ہونے سے بچو، اور اپنے دشمن سے الگ رہو، اور اپنے دوست سے حفاظت اختیار کرو، سوائے امانت دار دوست کے، کیونکہ لوگوں میں امانت دار شخص کے کوئی چیز برابری نہیں کرسکتی، اور تم فاجر (یعنی جھوٹے، بدکردار) شخص کے ساتھ نہ رہو، کیونکہ وہ تمہیں اپنے فجور (یعنی جھوٹ، وبدکرداری) کی تعلیم دے گا اور تم ایسے شخص کے سامنے اپنا راز فاش نہ کرو، اور تم اپنے معاملہ میں ان لوگوں سے مشورہ کرو، جو اللہ کی خشیت (وخوف) رکھتے ہوں (مصنف ابنِ ابی شیبۃ)

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کو ابنِ ابی شیبہ نے ودیعہ انصاری کی سند سے بھی روایت کیا ہے۔ [1]

اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کو ابوداؤد سجستانی نے بھی ''الزھد'' میں محمد بن شہاب کی سند سے روایت کیا ہے۔ [2]

اور اس کو ابونعیم اصبہانی نے بھی ''حلیۃُ الاولیاء'' میں ودیعہ انصاری کی سند سے روایت کیا ہے، جس میں اس بات کا اضافہ ہے کہ:

تم فاجر (یعنی جھوٹ، وبدکردار شخص) کو اپنے راز پر مطلع نہ کرو، کیونکہ وہ تمہیں رسوا

---

[1] حدثنا أبو أسامة، قال: حدثنا مسعر، قال: حدثنا وديعة الأنصاری، قال: قال عمر: لا تعترض لما لا يعنيک واعتزل عدوک واحذر صديقک إلا الأمين من الأقوام، ولا أمين إلا من خشی الله، ولا تصحب الفاجر فتعلم من فجوره، ولا تطلعه علی سرک واستشر فی أمرک الذين يخشون الله (مُصنف ابن أبی شيبة، رقم الحديث ٣٥٦١٧، كتاب الزهد، كلام عمر بنِ الخطّاب رضی الله عنه)

[2] حدثنا أبو داود قال: نا أبو بكر بن أبی شيبة، قال: نا عبد الله بن إدريس، عن ابن عجلان، عن ابن مرة، عن محمد بن شهاب، قال: قال عمر: لا تعترض فيما لا يعنيک، واعتزل عدوک، واحتفظ من خليلک إلا الأمين فإن الأمين من القوم لا يعادله شیء، ولا تصاحب الفجر فيعلمک من فجوره، ولا تفش إليه سرک، واستشر فی أمرک الذين يخشون الله(الزهد لأبی داؤد السجستانی، ص ١٠٩، رقم الحديث ٧٩، من زهد عمر رضی الله عنه وأخباره)

کر کے چھوڑے گا۔ [1]

اور موطأ امام مالک میں اس طرح کی روایت حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی سند سے مروی ہے۔ [2]

اور ابو بکر خرائطی (المتوفیٰ: 327ھ) نے بدیل بن ورقاء کی سند سے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ:

مَنْ كَتَمَ سَرَّهُ كَانَ الْخِيَارُ فِيْ يَدِهٖ (اعتلال القلوب، ج۲ص ۳۴۱، رقم الحدیث۶۹۸، باب فضيلة حفظ السر وذم اذاعته)

ترجمہ: جس شخص نے اپنے راز کو چھپایا، تو بھلائی اس کے ہاتھ میں رہے گی (اعتلال القلوب)

اور ابو بکر احمد بن مروان دینوری (المتوفیٰ: 333ھ) نے "اکثم بن صیفی بن ریاح بن حارث" کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

السِّرُّ فِيْهِ ضَرْبُ الْعُنُقِ، وَكَانَ يَقُوْلُ: أَمْلَكُ النَّاسِ لِنَفْسِهٖ مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ مِنْ صَدِيْقِهٖ وَخَلِيْلِهٖ، لِئَلَّا يَتَغَيَّرَ الَّذِيْ بَيْنَهُمَا يَوْمًا فَيُفْشِيْ سِرَّهُ، وَكَانَ يَقُوْلُ: سِرُّكَ مِنْ دَمِكَ، فَرُبَّمَا أَفْشَيْتَهُ، فَيَكُوْنُ فِيْهِ

---

[1] حدثنا الحسن بن محمد ثنا محمد بن زهير أبو يعلى ثنا محمد بن سعيد ابن زيد بن إبراهيم التسترى ثنا أبو نعيم ثنا مسعر عن وديعة الأنصارى قال قال عمر بن الخطاب احتفظ صديقك، واحذر عدوك إلا الأمين من القوم ولا أمين إلا من يخشى الله، وإياك أن تصحب الفاجر لتتعلم من فجوره، ولا تطلعه على سرك فيفضحك، وشاور فى أمرك الذين يخشون الله (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج۷، ص۲۶۸، تحت ترجمة "مسعر بن كدام")

[2] أخبرنا مالك، أخبرنى مخبر، أن ابن عمر، قال وهو يوصى رجلا: " لا تعترض فيما لا يعنيك، واعتزل عدوك، واحذر خليلك إلا الأمين، ولا أمين إلا من خشى الله، ولا تصحب فاجرا كى تتعلم من فجوره، ولا تفش إليه سرك، واستشر فى أمرك الذين يخشون الله عز وجل (موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيبانى، ص۳۲۶، رقم الحديث ۹۲۳، باب: جامع الحديث)

سَبَبُ حَتُفِکَ (المجالسة وجواهر العلم، ج۳ص ۲۴۱، رقم الحديث۸۸۸)

ترجمہ: راز داری میں گردن زنی پنہاں ہوتی ہے، اور یہ بھی فرمایا کہ سب سے زیادہ اپنے نفس پر قابو رکھنے والا وہ شخص ہے، جو اپنے راز کو اپنے سچے دوست اور یار سے چھپائے، تاکہ کسی دن ان کے مابین تعلق بدل نہ جائے، اور پھر وہ اس کے راز کو فاش نہ کردے، اور یہ بھی فرمایا کہ تمہارا راز تمہارے خون سے تعلق رکھتا ہے، پس بسا اوقات تم اس راز کو فاش کردیتے ہو، جو تمہاری ہلاکت کا سبب بن جاتا ہے (المجالسة وجواهر العلم)

''اکثم بن صیفی بن ریاح بن حارث'' دراصل مشہور صحابی حضرت حنظلہ بن ربیع بن صیفی کے چچازاد بھائی ہیں، یہ زمانہ جاہلیت کے معمر ترین حکیم ہوئے ہیں، انہوں نے لمبی عمر حاصل کی، اور اسلام کے زمانہ کو پایا، اور اپنی قوم کے سینکڑوں افراد کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف اسلام قبول کرنے کی غرض سے سفر کیا، لیکن اکثم بن صیفی راستہ میں ہی فوت ہوگئے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت نہ پاسکے، البتہ ان کے جو ساتھی، مدینہ منورہ پہنچ گئے، انہوں نے اسلام قبول کیا۔ [1]

اور ابن المقير النجار (المتوفٰی: 643ھ) نے ابراہیم بن سعید سے روایت کیا ہے کہ:

سَمِعُتُ الُمَأُمُوُنَ يَقُوُلُ لِلرَّبِيُعِ وَيُلَکَ يَا رَبِيُعُ، سِرُّکَ مِنُ دَمِکَ

---

[1] أكثم بن صيفي بن رياح بن الحارث ابن مخاشن بن معاوية التميمي :حكيم العرب فى الجاهلية، وأحد المعمرين .عاش زمنا طويلا، وأدرک الإسلام، وقصد المدينة فى مئة من قومه يريدون الإسلام، فمات فى الطريق، ولم ير النبى صلى الله عليه وسلم وأسلم من بلغ المدينة من أصحابه.

وهو المعنى بالآية الكريمة (ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله، ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) أخباره كثيرة،ولعبد العزيز بن يحيى الجلودى كتاب (أخبار أكثم).

من كلامه :من فسدت بطانته كان كمن غص بالماء .من لم يعتبر فقد خسر .المزاح يورث الضغائن .من سلک الجدد أمن العثار .من مأمنه يؤتى الحذر .ويل للشجى من الخلى (الأعلام، للزركلى، ج۲،ص۶، تحت ترجمة "أكثم بن صيفى" حرف الألف،مادة "اک")

فَانْظُرْ مَنْ تُمَلِّكُهُ (جزء من احاديث ابن المقير عن شيوخه، ص ٦٣، رقم الحديث ١٣٣٤)

ترجمہ: میں نے مامون سے سنا، وہ ربیع کو یہ کہہ رہے تھے کہ اے ربیع تمہارا ناس ہو، تمہارا راز، تمہارے خون سے تعلق رکھتا ہے، پس تم دیکھ لو کہ تم کس کو اس خون کا مالک بنا رہے ہو (جزء من احادیث ابن مقیر)

اور ابو نعیم اصبہانی نے سری سقطی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

تَبَقَّى الْإِخْوَانَ وَلَا تَأْمَنْهُمْ عَلٰى سَرِّكَ، اِحْذَرْ أَخْدَانَ السُّوْءِ، واتَّهِمْ صَدِيْقَكَ كَمَا تَتَّهِمُ عَدُوَّكَ (حلية الاولياء، ج ١٠، ص ١٢٢، تحت ترجمة "السر السقطی")

ترجمہ: تم دوستوں کو باقی رکھو، لیکن ان سے اپنی راز داری پر مطمئن نہ رہو، تم برے راز دار دوستوں سے اجتناب کرو، اور اپنے سچے دوست سے غیر مطمئن رہو، جس طرح اپنے دشمن سے غیر مطمئن رہتے ہو (حلیۃ الاولیاء)

سری سقطی دوسری صدی ہجری میں بغداد کے مشہور امام ہوئے ہیں، یہ معروف کرخی کے شاگردوں میں سے ہیں۔[1]

ابو الحسن علی بن محمد ماوردی (المتوفیٰ: 450ھ) نے اپنی مشہور تالیف ''ادب الدنیا والدین'' میں رازوں کو چھپانے کے متعلق مستقل فصل قائم کی ہے، جس کے شروع میں فرمایا:

---

[1] السری بن المغلس السقطی .
الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، أبو الحسن البغدادی.
ولد :فی حدود الستين ومائة.
وحدث عن :الفضيل بن عياض، وهشيم بن بشير، وأبی بكر بن عياش، وعلی بن غراب، ويزيد بن هارون، وغيرهم بأحاديث قليلة، واشتغل بالعبادة، وصحب معروفا الكرخی، وهو أجل أصحابه.
روی عنه :الجنيد بن محمد، والنوری أبو الحسين، وأبو العباس بن مسروق، وإبراهيم بن عبد الله المخرمی، وعبد الله بن شاكر(سير أعلام النبلاء، ج ١٢، ص ١٨٥، تحت رقم الترجمة ٦٥)

”اِعْلَمْ أَنَّ كِتْمَانَ الْأَسْرَارِ مِنْ أَقْوَى أَسْبَابِ النَّجَاحِ، وَأَدْوَمِ لِأَحْوَالِ الصَّلَاحِ“

ترجمہ: یہ بات جان لینی چاہیے کہ رازوں کو چھپانا، نجات کا قوی ترین سبب، اور صلاح کی سب سے قائم دائم رہنے والی حالت ہے (ادب الدنیا)

اور پھر انہوں نے اس سلسلہ میں قیمتی، اور زریں اقوال نقل کئے ہیں، جن میں سے چند ایک کو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔

بعض حکماء نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

”يَا بُنَيَّ كُنْ جَوَّادًا بِالْمَالِ فِيْ مَوْضِعِ الْحَقِّ، ضَنِيْنًا بِالْأَسْرَارِ عَنْ جَمِيْعِ الْخَلْقِ، فَإِنَّ أَحْمَدَ جُوْدِ الْمَرْءِ اَلْإِنْفَاقُ فِيْ وَجْهِ الْبِرِّ، وَالْبُخْلُ بِمَكْتُوْمِ السِّرِّ“

”یعنی اے میرے بیٹے تم حق مقام پر مال خرچ کر کے سخی، اور تمام مخلوق سے رازوں کے بخیل بن جائیں، کیونکہ آدمی کی سب سے عمدہ سخاوت نیک کام میں خرچ کرنا، اور راز کو چھپا کر بخل کرنا ہے“

اور بعض بلغاء کا قول ہے کہ:

”مَا أَسَرَّكَ مَا كَتَمْتَ سِرَّكَ“

”یعنی آپ کے لئے وہ چیز خوش کن ہے، جس راز کو آپ چھپا کر رکھیں“

اور بعض فصحاء کا قول ہے کہ:

”مَا لَمْ تُغَيِّبْهُ الْأَضَالِعُ فَهُوَ مَكْشُوْفٌ ضَائِعٌ“

”یعنی جس کی پسلیاں اُس کو دوسروں سے مخفی نہ رکھیں، تو وہ کھلا ہوا، اور ضائع ہے“

مطلب یہ ہے کہ پسلیوں میں چھپا ہوا راز، انسان کو دوسروں سے مخفی اور ان کے نقصانات سے محفوظ رکھتا ہے، اور اگر وہ راز ظاہر کر دے، تو پھر وہ اپنے آپ کو دوسروں کے سامنے ظاہر

کر دیتا ہے، اور اپنے آپ کو ضائع کر دیتا ہے۔

اور بعض عربی شاعروں کا قول ہے کہ:

وَلَا تُفْشِ سِرَّکَ إِلَّا إِلَيْکَ............فَإِنَّ لِكُلِّ نَصِيحٍ نَصِيحَا

فَإِنِّیْ رَأَيْتُ وُشَاةَ الرِّجَالِ............لَا يَتْرُكُونَ أَدِيمًا صَحِيحَا

وَكَمْ مِنْ إِظْهَارِ سِرٍّ أَرَاقَ دَمَ صَاحِبِهٖ، وَمَنَعَ مِنْ نَيْلِ مَطَالِبِهٖ، وَلَوْ كَتَمَهٗ كَانَ مِنْ سَطْوَتِهٖ آمِنًا. وَفِیْ عَوَاقِبِهٖ سَالِمًا. وَلِنَجَاحِ حَوَائِجِهٖ رَاجِيًا.

’’یعنی تم اپنے راز کا صرف اپنی طرف ہی افشاء کرو، کیونکہ ہر نصیحت کرنے والے کا نصیحا ہوتا ہے، بے شک میں نے چُننے کا پیشہ رکھنے والے لوگوں کو دیکھا ہے کہ وہ کسی صحیح چمڑے کو نہیں چھوڑتے، اور کتنے رازوں کے اظہار نے اپنے ساتھیوں کا خون بہا دیا، اور اُن کو اپنے مطالب کے حاصل کرنے سے روک دیا، اور اگر وہ اس راز کو چھپا لیتے، تو دشمنوں و حاسدوں سے محفوظ ہو جاتے، اور اس کے انجام سے سلامت رہتے، اور اپنی حاجتوں کے پورا ہونے میں کامیابی حاصل کر لیتے‘‘۔

اور ایک عربی شاعر نے اپنے شعر میں کہا کہ:

إِذَا الْمَرْءُ أَفْشٰی سِرَّهٗ بِلِسَانِهٖ ....وَلَامَ عَلَيْهِ غَيْرَهٗ فَهُوَ أَحْمَقُ

إِذَا ضَاقَ صَدْرُ الْمَرْءِ عَنْ سِرِّ نَفْسِهٖ ......فَصَدْرُ الَّذِیْ يُسْتَوْدَعُ السِّرَّ أَضْيَقُ

’’جب آدمی اپنے راز کا، اپنی زبان سے افشاء کرے، اور دوسرے کو اس پر ملامت کرے، تو وہ احمق ہے، کیونکہ جب آدمی کا سینہ اپنے راز کی حفاظت سے تنگ ہو گیا، تو اس شخص کا سینہ زیادہ تنگ ہو گا، جس کے پاس راز امانت رکھوایا جائے‘‘

اور بعض حکماء کا قول ہے کہ:

’’اِنْفَرِدْ بِسِرِّکَ وَلَا تُوْدِعْهُ حَازِمًا فَيَزِلَّ، وَلَا جَاهِلًا فَيَخُوْنَ‘‘

’’یعنی تم اپنے راز کو اپنے ساتھ خاص رکھو، اور اس کو عقلمند کے پاس ودیعت نہ رکھو،

کیونکہ وہ راز زائل ہو جائے گا، اور نہ اس راز کو جاہل کے پاس ودیعت رکھو، ورنہ وہ خیانت کا مرتکب ہوگا“ ۱؎

۱؎ اعلم أن كتمان الأسرار من أقوى أسباب النجاح، وأدوم لأحوال الصلاح .روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: استعينوا على الحاجات بالكتمان فإن كل ذى نعمة محسود .وقال على بن أبى طالب كرم الله وجهه: سرك أسيرك فإن تكلمت به صرت أسيره .وقال بعض الحكماء لابنه: يا بنى كن جوادا بالمال فى موضع الحق، ضنينا بالأسرار عن جميع الخلق .فإن أحمد جود المرء الإنفاق فى وجه البر، والبخل بمكتوم السر.

وقال بعض الأدباء: من كتم سره كان الخيار إليه، ومن أفشاه كان الخيار عليه .وقال بعض البلغاء: ما أسرك ما كتمت سرك .وقال بعض الفصحاء: ما لم تغيبه الأضالع فهو مكشوف ضائع .وقال بعض الشعراء، وهو أنس بن أسيد:

ولا تفش سرك إلا إليك ...... فإن لكل نصيح نصيحا

فإنى رأيت وشاة الرجال ...... لا يتركون أديما صحيحا

وكم من إظهار سر أراق دم صاحبه، ومنع من نيل مطالبه، ولو كتمه كان من سطوته آمنا، وفى عواقبه سالما، ولنجاح حوائجه راجيا.

وقال أنوشروان: من حصن سره فله بتحصينه خصلتان: الظفر بحاجته، والسلامة من السطوات . وإظهار الرجل سر غيره أقبح من إظهاره سر نفسه؛ لأنه يبوء بإحدى وصمتين: الخيانة إن كان مؤتمنا، أو النميمة إن كان مستودعا .فأما الضرر فربما استويا فيه وتفاضلا .وكلاهما مذموم، وهو فيهما ملوم .وفى الاسترسال بإبداء السر دلائل على ثلاثة أحوال مذمومة: إحداها: ضيق الصدر، وقلة الصبر، حتى أنه لم يتسع لسر، ولم يقدر على صبر.

وقال الشاعر:

إذا المرء أفشى سره بلسانه ...... ولام عليه غيره فهو أحمق

إذا ضاق صدر المرء عن سر نفسه ...... فصدر الذى يستودع السر أضيق

والثانية: الغفلة عن تحذر العقلاء، والسهو عن يقظة الأذكياء .وقد قال بعض الحكماء: انفرد بسرك ولا تودعه حازما فيزل، ولا جاهلا فيخون .والثالثة: ما ارتكبه من الغدر، واستعمله من الخطر .وقال بعض الحكماء: سرك من دمك فإذا تكلمت به فقد أرقته.

واعلم أن من الأسرار ما لا يستغنى فيه عن مطالعة صديق مساهم، واستشارة ناصح مسالم .فليختر العاقل لسره أمينا إن لم يجد إلى كتمه سبيلا، وليتحر فى اختيار من يأتمنه عليه ويستودعه إياه. فليس كل من كان على الأموال أمينا كان على الأسرار مؤتمنا .والعفة عن الأموال أيسر من العفة عن إذاعة الأسرار؛ لأن الإنسان قد يذيع سر نفسه ببادرة لسانه، وسقط كلامه، ويشح باليسير من ماله، حفظا له وضنا به، ولا يرى ما أذاع من سره كبيرا فى جنب ما حفظه من يسير ماله مع عظم الضرر الداخل عليه .فمن أجل ذلك كان أمناء الأسرار أشد تعذرا وأقل وجودا من أمناء الأموال .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے علاوہ امام مناوی نے بھی اس سلسلہ میں بعض عقلاء وحکماء کے اقوال کو نقل کیا ہے۔

چنانچہ بعض حکماء کا یہ قول ہے کہ:

”مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ كَانَ الْخِيَارُ إِلَيْهِ وَمَنْ أَفْشَاهُ كَانَ الْخِيَارُ عَلَيْهِ“

”یعنی جو شخص اپنے راز کو چھپائے گا، تو خیر اس کے حق میں مقدر ہوگا، اور جو اپنے راز کا افشاء کرے گا، تو وہ خیر سے محروم ہو جائے گا، اور اس کے بجائے شر میں مبتلا ہو جائے گا“

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وكان حفظ المال أيسر من كتم الأسرار؛ لأن إحراز الأموال منيعة وإحراز الأسرار بارزة يذيعها لسان ناطق، ويشيعها كلام سابق .وقال عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه: القلوب أوعية الأسرار، والشفاء أقفالها والألسن مفاتيحها، فليحفظ كل امرء مفتاح سره.

ومن صفات أمين السر أن يكون ذا عقل صاد، ودين حاجز، ونصح مبذول، وود موفور، وكتوما بالطبع .فإن هذه الأمور تمنع من الإذاعة، وتوجب حفظ الأمانة، فمن كملت فيه فهو عنقاء مغرب.

وقيل فى منثور الحكم: قلوب العقلاء حصون الأسرار .وليحذر صاحب السر أن يودع سره من يتطلع إليه، ويؤثر الوقوف عليه، فإن طالب الوديعة خائن.

وقيل فى منثور الحكم: لا تنكح خاطب سرک .وقال صالح بن عبد القدوس:

لا تدع سرا إلى طالبه ...... منک فالطالب للسر مذيع

وليحذر كثرة المستودعين لسره فإن كثرتهم سبب الإذاعة، وطريق إلى الإشاعة؛ لأمرين:

أحدهما أن اجتماع هذه الشروط فى العدد الكثير معوز، ولا بد إذا كثروا من أن يكون فيهم من أخل ببعضها .والثانى: أن كل واحد منهم يجد سبيلا إلى نفى الإذاعة عن نفسه، وإحالة ذلک على غيره، فلا يضاف إليه ذنب، ولا يتوجه عليه عتب .وقد قال بعض الحكماء: كلما كثرت خزان الأسرار ازدادت ضياعا .وقال بعض الشعراء:

وسرک ما كان عند امرء ...... وسر الثلاثة غير الخفى

وقال آخر:فلا تنطق بسرک كل سر ...... إذا ما جاوز الاثنين فاشى

ثم لو سلم من إذاعتهم لم يسلم من إدلالهم واستطالتهم، فإن لمن ظفر بسر من فرط الإدلال وكثرة الاستطالة، ما إن لم يحجزه عنه عقل ولم يكفه عنه فضل، كان أشد من ذل الرق وخضوع العبد .

وقد قال بعض الحكماء: من أفشى سره كثر عليه المتأمرون .فإذا اختار وأرجو أن يوفق للاختيار، واضطر إلى استيداع سره وليته كفى الاضطرار، وجب على المستودع له أداء الأمانة فيه بالتحفظ والتناسى له حتى لا يخطر له ببال ولا يدور له فى خلد ثم يرى ذلک حرمة يرعاها ولا يدل إدلال اللئام.

وحكى أن رجلا أسر إلى صديق له حديثا ثم قال: أفهمت؟ قال: بل جهلت .قال: أحفظت؟ قال: بل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور بعض حکماء کا یہ قول ہے کہ:

”وَكَمْ مِنْ إِظْهَارِ سِرٍّ أَرَاقَ دَمَ صَاحِبِهٖ وَمَنَعَ مِنْ بُلُوْغِ مَأْرِبِهٖ وَلَوْ كَتَمَهٗ كَانَ مِنْ سُطُوَتِهٖ آمِنًا وَمِنْ عَوَاقِبِهٖ سَالِمًا وَبِنِجَاحِ حَوَائِجِهٖ فَائِزًا“

”یعنی کتنی راز داریوں کے اظہار نے لوگوں کا خون بہادیا، اور مقاصد کو حاصل کرنے سے محرومی پیدا کردی، اور اگر وہ اپنے راز کو چھپاتے، تو وہ دشمنوں کی دسترس سے مامون اور نتائجِ بد سے محفوظ ہوجاتے، اور اپنی حوائج کے پورا کرنے میں کامیاب ہوجاتے“

اور بعض حکماء کا یہ قول ہے کہ:

”سِرُّكَ مِنْ دَمِكَ فَإِذَا تَكَلَّمْتَ فَقَدْ أَرَقْتَهٗ“

”یعنی آپ کا راز، آپ کے خون سے تعلق رکھتا ہے، اگر آپ اس راز کا زبان سے اظہار کردو گے، تو گویا کہ آپ اپنے خون کو بہادو گے“

اور بعض حضرات نے ”انوشروان“ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:

”مَنْ حَصَّنَ سِرَّهٗ فَلَهٗ بِتَحْصِيْنِهٖ خَصْلَتَانِ اَلظَّفَرُ بِحَاجَتِهٖ وَالسَّلَامَةُ مِنَ السُّطُوَاتِ“

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

نسيت .وقيل لرجل: كيف كتمانك للسر؟ قال: أجحد الخبر وأحلف للمستخبر.
وقال بعض الشعراء:
ولو قدرت على نسيان ما اشتملت ...... منى الضلوع على الأسرار والخبر
لكنت أول من ينسى سرائره ...... إذا كنت من نشرها يوما على خطر
وحكى أن عبد الله بن طاهر تذاكر الناس فى مجلسه حفظ السر فقال ابنه:
ومستودعى سرا تضمنت سره ...... فأودعته من مستقر الحشى قبرا
ولكننى أخفيه عنى كأننى ...... من الدهر يوما ما أحطت به خبرا
وما السر فى قلبى كميت بحفرة ...... لأنى أرى المدفون ينتظر النشرا
(أدب الدنيا والدين، ص٣٠٦ الىٰ ٣٠٩، الباب الخامس ادب النفس، الفصل الرابع فى كتمان السر)

’’یعنی جس نے اپنے راز کو محفوظ رکھا، تو اس کی وجہ سے، اسے دو خصلتیں حاصل ہوں گی، ایک اپنی حاجت میں کامیابی، اور دوسری دشمنوں وحاسدوں کی دسترس سے سلامتی‘‘

اور بعض حکماء کا یہ قول ہے کہ:

’’اِنْفَرِدْ بِسِرِّکَ وَلَا تُوْدِعْهُ حَازِمًا فَیَزُوْلُ وَلَا جَاهِلًا فَیَحُوْلُ‘‘

’’یعنی تم اپنے راز کو اپنے ساتھ خاص رکھو، اور اس کو عقلمند کے پاس ودیعت نہ رکھو، جس کی وجہ سے وہ راز زائل ہو جائے گا، اور نہ اس راز کو جاہل کے پاس ودیعت رکھو، ورنہ وہ تبدیل ہو جائے گا‘‘

اور بعض حکماء کا قول ہے کہ ’’راز کو فاش کرنا، قلتِ صبر اور کم ظرفی کی نشانی ہے، جو کمزور لوگوں اور عورتوں اور بچوں میں پائی جاتی ہے‘‘

اس کے علاوہ بھی راز داری کے فوائد ومنافع اور اس کے اظہار کے نقصانات سے متعلق عقلاء وحکماء کے بہت سے اقوال ہیں۔

البتہ اس حکم سے قابلِ مشورہ امور خارج ہیں، کیونکہ جن امور میں مشورہ کی ضرورت ہے، ان میں مشورہ کرنے کے لیے دوسروں کے سامنے پیش آنے والی ضرورت وحاجت کا اظہار کرنا پڑتا ہے، لیکن مشورہ بھی ایسے تجربہ کار اور صاحبِ معاملہ لوگوں سے کرنے کا حکم ہے، جو خیر خواہ ہوں، کیونکہ بہت سے لوگ، مال وغیرہ میں تو امانت دار ہوتے ہیں، لیکن وہ راز داریوں پر امانت دار نہیں ہوتے، اور بعض اوقات راز داریوں کی حفاظت، مال کی حفاظت سے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ [1]

---

[1] (استعینوا علی إنجاح الحوائج) لفظ روایة الطبرانی استعینوا علی قضاء حوائجکم (بالکتمان) بالکسر أی کونوا لها کاتمین عن الناس واستعینوا بالله علی الظفر بها ثم علل طلب الکتمان لها بقوله (فإن کل ذی نعمة محسود) یعنی إن أظهرتم حوائجکم للناس حسدوکم فعارضوکم فی مرامکم.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

یہ بات یادرکھنا چاہیے کہ نظر لگنا برحق ہے، جو بڑے بڑے نقصانات کا باعث بن جایا کرتی ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وموضع الخبر الوارد فی التحدث بالنعمة ما بعد وقوعها وأمن الحسد.
وأخذ منه أن علی العقلاء إذا أرادوا التشاور فی أمر إخفاء التحاور فيه ويجتهدوا فی طی سرهم.
قال بعض الحكماء من كتم سره كان الخيار إليه ومن أفشاه كان الخيارعليه.
وكم من إظهار سر أراق دم صاحبه ومنع من بلوغ مأربه ولو كتمه كان من سطوته آمنا ومن عواقبه سالما وبنجاح حوائجه فائزا.
وقال بعضهم سرک من دمک فإذا تكلمت فقد أرقته .
وقال أنو شروان من حصن سره فله بتحصينه خصلتان الظفر بحاجته والسلامة من السطوات.
وفی منثور الحكم انفرد بسرک ولا تودعه حازما فيزول ولا جاهلا فيحول.
لكن من الأسرار ما لا يستغنی فيه عن مطالعة صديق ومشورة ناصح فيتحری له من يأتمنه عليه ويستودعه إياه فليس كل من كان علی الأموال أمينا كان علی الأسرار أمينا .والعفة عن الأموال أيسر من العفة عن إذاعة الأسرار.
قال الراغب: وإذاعة السر من قلة الصبر وضيق الصدور ويوصف به ضعف الرجال والنساء والصبيان والسبب فی صعوبة كتمان السر أن للإنسان قوتين آخذة ومعطية وكلتاهما تتشوف إلی الفعل المختص بها ولولا أن الله وكل المعطية بإظهار ما عندها لما أتاک بالأخبار من لم تزوده فصارت هذه القوة تتشوف إلی فعلها الخاص بها فعلی الإنسان أن يمسكها ولا يطلقها إلا حيث يجب إطلاقها.
(عق عد طب) بل فی معاجيمه الثلاثة (حل هب) عن محمد بن خزيمة عن سعيد بن سلام العطار عن ثور بن يزيدعن ابن معدان (عن معاذ) ابن جبل أورده ابن الجوزی فی الموضوع وقال سعيد كذاب قال البخاری يذكر بوضع الحديث (عد طب حل هب) كلهم من طريق العقيلی (عن معاذ) أيضا قال أبو نعيم غريب من حديث خالد تفرد به عنه ثور حدث به عمر بن يحيی البصری عن شعبة عن ثور انتهی وأورده ابن الجوزی من هذه الطرق ثم حكم بوضعه ولم يتعقبه المؤلف سوی أن العراقی اقتصر علی تضعيفه ورواه العسكری عن معاذ أيضا وزاد ولو أن امرئا كان أقوم من قدح لكان له من الناس غامزا وفيه سعيد المزبور وقال ابن أبی شيبة بصری ضعيف وقال أحمد بن طاهر كذاب قال فی الميزان ومن منكراته هذا الخبر وقال ابن حبان سعيد يضع الحديث وقال العقيلی لا يعرف إلا بسميد ولا يتابع عليه وقال الهيتمی فی كلامه علی أحاديث الطبرانی فيه سعيد العطار كذبه أحمد وبقية رجاله ثقات إلا أن خالد بن معدان لم يسمع من معاذ فهو منقطع (الخرائطی فی) كتاب (اعتلال القلوب) عن علی بن حرب عن حابس بن محمود عن أبی جريج عن عطاء (عن عمر) بن الخطاب وضعفوه (خط) عن ابراهيم بن مخلد عن اسماعيل بن علی الخطی عن الحسين بن عبد

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَلْعَيْنُ حَقٌّ (صحیح البخاری، رقم الحدیث ۵۷۴۰، کتاب الطب، باب العین حق)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نظر کا لگ جانا، برحق ہے (بخاری)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَلْعَيْنُ حَقٌّ وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابَقَ الْقَدَرَ سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ (صحیح مسلم، رقم الحدیث ۲۱۸۸ "۴۲" کتاب السلام، باب الطب والمرض والرقی)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نظر کا لگ جانا، برحق ہے اور اگر کوئی چیز تقدیر پر سبقت لے جاسکتی، تو نظر لگنا اس پر سبقت لے جاتی (مسلم)

حضرت عبید بن رفاعہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ عُمَيْسٍ قَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ إِنَّ وَلَدَ جَعْفَرَ تُسْرِعُ إِلَيْهِمُ الْعَيْنُ أَفَأَسْتَرْقِي لَهُمْ فَقَالَ نَعَمْ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابَقَ الْقَدَرَ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الله الأبزارى عن إبراهيم بن سعيد الجوهرى عن المأمون عن الرشيد عن المهدى عن أبيه عن جده عن عطاء (عن ابن عباس) قال ابن الجوزى: هذا من عمل الأبزارى وسئل أحمد وابن معين عنه فقال هو موضوع وقال ابن أبى حاتم منكر لا يعرف .قال الحافظ العراقى: ورواه أيضا ابن أبى الدنيا عن معاذ بسند ضعيف جدا بلفظ استعينوا على قضاء الحوائج بالكتمان وأورده ابن الجوزى فى الموضوعات من حديث معاذ أيضا وقال فيه سعيد بن سلام العطار متروك وتابعه حسين بن علوان وضاع ومن حديث ابن عباس وقال فيه الحسين الأبزارى يضع (الخلعى فى فوائده) عن أحمد بن محمد بن الحجاج عن محمد بن أحمد القرستانى العطار عن أحمد بن عبد الله عن غندر عن شعبة عن مروان الأصفر عن النزال بن سيرة (عن على) أمير المؤمنين قال السخاوى: ويستأنس له بخبر الطبرانى عن الحبر إن لأهل النعمة حسادا فاحذروهم انتهى .ولما ساق الحافظ العراقى الخبر المشروح جزم بضعفه واقتصر عليه(فيض القدير للمناوى، ج ۱ ص ۴۹۳، ۴۹۴، تحت رقم الحديث ۹۸۵، حرف الهمزة)

لَسَبَقَتْهُ الْعَيْنُ (سنن الترمذی ،رقم الحدیث ۲۰۵۹،ابواب الطب،باب ما جاء فی الرقية من العين، سنن ابنِ ماجه، رقم الحدیث ۳۵۱۰) [1]

ترجمہ: حضرت اسماء بنتِ عمیس رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! جعفر کے بچوں کو بہت جلد نظر لگ جاتی ہے، کیا میں ان کے لئے (نظر سے حفاظت کا) دَم کرلیا کروں؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جی ہاں، اور اگر کوئی چیز تقدیر پر سبقت لے جاسکتی تو نظر اس پر سبقت لے جاتی (ترمذی، ابنِ ماجہ)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْعَيْنُ تَدْخُلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَالْجَمَلَ الْقَدْرَ (حلية الأولياء ، لابی نُعيم الأصبهانی،ج۷ص۹۰، تحت ترجمة "سفيان الثوری"مسند الشهاب القضاعی،رقم الحديث ۱۰۵۹،إن العين لتدخل الرجل القبر،تاريخ بغداد ج۹ ص۲۴۴، باب الشين، تحت ترجمة "شعيب بن أيوب بن رزيق بن معبد بن شيطا، أبو بكر الصريفينی" رقم الترجمة ۴۸) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نظر (باذنِ الٰہی) آدمی کو قبر میں اور اونٹ کو دیگ میں داخل کر دیتی ہے (حلیۃ الأولیاء، مسند الشہاب، تاریخ بغداد)

مطلب یہ ہے کہ نظر لگنے کی وجہ سے انسان اور جانور وفات پا جاتا ہے۔

اونٹ کو دیگ میں داخل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ نظر لگنے کی وجہ سے موت کے قریب پہنچ جاتا ہے، جس کی وجہ سے اسے ذبح کرنا پڑتا ہے، اور اس کا گوشت دیگ میں پکنے کے

---

[1] قال شعيب الارنؤوط:
صحيح لغيره، وهذا إسناد جيد(حاشية سنن ابن ماجه)

[2] قال الالبانی:
و إسناده حسن عندی(سلسلة الاحاديث الصحيحة ، تحت رقم الحديث ۱۲۴۹)

لئے پہنچ جاتا ہے۔ [1]

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اَلْعَیْنُ حَقٌّ، تَسْتَنْزِلُ الْحَالِقَ (مسند احمد، رقم الحدیث ۲۴۷۷، ورقم الحدیث ۲۶۸۱، المعجم الکبیر للطبرانی، ج۱۲ ص۱۸۴، رقم الحدیث ۱۲۸۳۳، مستدرک حاکم رقم الحدیث ۸۴۹۸) [2]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نظر لگنا برحق ہے، جو بلند ترین پہاڑ سے بھی نیچے گرا سکتی ہے (مسند احمد)

مطلب یہ ہے کہ نظر لگنے میں اتنی تاثیر ہے کہ اس کے اثر سے انسان بلند ترین جگہ سے گرا کر اپنے آپ کو نقصان یا ہلاکت میں مبتلا کر لیتا ہے۔ [3]

---

[1] (العین تدخل الرجل القبر) أی تقتله فیدفن فی القبر (وتدخل الجمل القدر) أی إذا أصابته مات أو أشرف علی الموت فذبحه مالکه وطبخه فی القدر یعنی أن العین داء والداء یقتل فینبغی للعائن أن یبادر إلی ما یعجبه بالبرکة ویکون ذلک رقیة منه (فائدة) أخرج ابن عساکر أن سعیدا الساجی من کراماته أنه قیل له :احفظ ناقتک من فلان العائن فقال :لا سبیل له علیها فعانها فسقطت تضطرب فأخبر الساجی فوقف علیه فقال :بسم الله حبس حابس وشهاب قابس رددت عین العائن علیه وعلی أحب الناس إلیه وعلی کبده وکلوتیه وشیق وفی ماله یلیق فأرجع البصر هل تری من فطور الآیة فخرجت حدقتا العائن وسلمت الناقة.(فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للمناوی، ج۴ص۳۹۷، تحت رقم الحدیث۵۷۴۸، حرف العین)

[2] قال الحاکم:هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه بهذه الزیادة.
وقال الذهبی فی التلخیص: صحیح.
وقال شعیب الارنؤوط:حسن لغیره(حاشیة مسند احمد)
و قال الالبانی: الحدیث له شاهد بلفظ :(إن العین لتوقع الرجل) و قد مضی برقم (۸۸۹) فهو به حسن إن شاء الله تعالی (سلسلة الاحادیث الصحیحة ،تحت رقم الحدیث ۱۲۵۰)

[3] (العین حق) أی الإصابة بالعین من جملة ما تحقق کونه (تستنزل الحالق) أی الجبل العالی قال الحکماء :والعائن یبعث من عینه قوة سمیة تتصل بالمعان فیهلک أو یهلک نفسه قال :ولا یبعد أن تنبعث جواهر لطیفة غیر مرئیة من العین فتتصل بالمعین وتتخلل مسام بدنه فیخلق الله الهلاک عندها کما یخلقه عند شرب السم وهو بالحقیقة فعل الله قال المازری :وهذا لیس علی القطع بل جائز أن یکون ، وأمر العین مجرب محسوس لا ینکره إلا معاند(فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للمناوی، ج۴ص۳۹۶، تحت رقم الحدیث ۵۷۴۵، حرف العین)

نظرِ بد سے حفاظت کے مسنون طریقوں کا ذکر ہم نے اپنے اس موضوع پر مستقل رسالہ ''نظر لگنے کی حقیقت اوراس کا علاجِ نبوی'' میں کر دیا ہے، خواہش مند حضرات اس کی طرف رجوع فرما سکتے ہیں۔

موجودہ حالات کا تجزیہ

آج کل ہم دیکھتے ہیں کہ جگہ جگہ قتل وغارت گری کے واقعات رونما ہوتے ہیں، مال ودولت کی لوٹ مار عام ہے، اور طرح طرح سے ایک دوسرے کو مختلف شکلوں میں نقصان پہنچانے کے واقعات وحادثات ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

اس قسم کے واقعات وحادثات کے پیچھے اپنی نعمتوں کا بے جا اظہار، فخر وتفاخر، مباھات، ریاکاری، اِترانا، اور مال ودولت اور کاروباری امور میں پردہ داری نہ رکھنے کی جیسی چیزوں کا بڑا دخل ہے۔

چنانچہ آج کل اپنے ملازم، اور جاننے والے، یہاں تک کہ بہت سے دوست احباب کسی لالچ میں آکر، یا حصہ داری میں شریک ہوکر انسان، یا اس کی مال ودولت کی نقل وحرکات کی مخبری کر دیتے ہیں، جس کے نتیجہ میں مال ودولت پر ڈاکہ پڑ جاتا ہے، اور بعض اوقات جان تک چلی جاتی ہے، اوراس قسم کا حادثہ بسا اوقات نظرِ بد لگنے کی وجہ سے بھی پیش آتا ہے، جس کے نتیجہ میں کسی کے ظاہری حملہ کیے بغیر بھی وہ نعمت زائل ہوجاتی ہے۔

اور مذکورہ تشریح وتوضیح میں، موجودہ دور کے اُن لوگوں کے لیے بھی عبرت وبصیرت کا سامان ہے، جو سوشل میڈیا ''فیس بک، واٹس ایپ'' وغیرہ کے ذریعے اپنے تمام حالات اور واقعات کو نشر کرتے رہتے ہیں، وہ اپنے ایسے نجی حالات کی بھی تشہیر وتبلیغ کرنے میں جھجک محسوس نہیں کرتے، جو انتہائی رازداری کے امور پر مبنی ہوتے ہیں، اوراس فتنے میں موجودہ دور کے بہت سے صلحاء وعلماء بھی مبتلا ہیں، جو ہمہ وقت اپنی نقل وحرکت اور مافی الضمیر کا

اظہار کرتے رہتے ہیں، اور وہ حالات، شدہ شدہ بہت سے دشمنوں اور حاسدوں تک بھی پہنچتے رہتے ہیں، یا ان حالات وواقعات کو سُن کر حاسدین ومعاندین پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

یہ طرزِ عمل، سخت فتنے کا باعث ہے، جس کا موجودہ دور میں مختلف شکلوں اور صورتوں کے ذریعے مشاہدہ ہورہا ہے۔

چنانچہ آج کل قتل وغارت گری اور چوری وڈاکے وغیرہ کے بہت سے حادثات، اُن حاسدین ومعاندین کی طرف سے، پیش آتے ہیں، جو دوسروں کے رازداری والے امور سے واقف ہوجاتے ہیں، بلکہ بہت سے لوگوں کو تو اِن رازداری والے امور سے آگاہ ہونے کے نتیجے میں ہی دوسرے سے حسد وعناد پیدا ہوجاتا ہے۔

لیکن المیہ یہ ہے کہ آج کے دور میں عوام تو درکنار، بہت سے علماء وصلحاء کی بھی قرآن وسنت کی اس جیسی تعلیمات کی طرف توجہ اوران کا علم نہیں، اس کے بجائے فضول ولایعنی چیزوں کی طرف توجہ زیادہ ہے۔

(ضمیمہ)

’’تحدث بالنعمة‘‘ اورنعمتِ الٰہی کے استعمال کا حکم

یہ ملحوظ رہنا چاہئے کہ مندرجہ بالا ہدایات کا مقصود، اپنے آپ کو ریا کاری، اور فخر وتفاخر سے بچانے، حاجت کے وقت اللہ کی طرف رجوع کرنے، اور حاسدین، معاندین، اور مخالفین کے ضرر وشر، اور فتنہ وفساد سے حفاظت کی تعلیم دینا ہے۔

لہٰذا مذکورہ تفصیل سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اہم اور قابلِ ذکر معاملات کے متعلق ’’مشورہ واستخارہ‘‘ کرنے سے بھی کنارہ کشی کی جائے۔

البتہ ’’مشورہ‘‘ کے متعلق یہ قاعدہ ہے کہ وہ صرف متعلقہ معاملہ کے اہلِ تجربہ واہلِ فن اور اپنے خیرخواہ وہمدرد لوگوں سے کرنا چاہیے، جس طرح ’’استخارہ‘‘ اللہ تعالیٰ سے کرنا چاہیے۔

’’مشورہ واستخارہ‘‘ کی تفصیل ہم نے اس موضوع سے متعلق اپنے ایک دوسرے مستقل رسالہ میں ذکر کردی ہے، وہاں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

اسی طرح مذکورہ تفصیل سے یہ بھی نہ سمجھا جائے کہ جب کسی نعمت کے اظہار پر مذکورہ ضرر وشر، اور فتنہ وفساد لازم نہ آتا ہو، تو حاصل شدہ کسی نعمت پر دکھلاوے، فخر وتفاخر کے بغیر اس کا ’’تحدث بالنعمة‘‘ کے طور پر اظہار نا جائز ہو، کیونکہ یہ تو اللہ کی نعمت کے شکر کی ایک شکل ہے۔[1]

---

[1] (استعينوا على إنجاح الحوائج) لفظ رواية الطبرانی استعينوا على قضاء حوائجكم (بالكتمان) بالكسر أی كونوا لها كاتمين عن الناس واستعينوا بالله على الظفر بها ثم علل طلب الكتمان لها بقوله (فإن كل ذی نعمة محسود) يعنی إن أظهرتم حوائجكم للناس حسدوكم فعارضوكم فی مرامكم.

وموضع الخبر الوارد فی التحدث بالنعمة ما بعد وقوعها وأمن الحسد.

وأخذ منه أن على العقلاء إذا أرادوا التشاور فی أمر إخفاء التحاور فيه ويجتهدوا فی طی سرهم(فيض القدير للمناوی، ج ۱ ص ۴۹۳ ، تحت رقم الحديث ۹۸۵، حرف الهمزة)

اور مذکورہ تفصیل سے یہ بھی نہ سمجھا جائے کہ بندہ، اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطاء کی ہوئی نعمتوں کے استعمال کو بھی ترک کردے، اور لوگوں کے سامنے غربت وناداری، اور تنگدستی وفقروفاقہ کا اظہار کرے، کیونکہ شرعی اعتبار سے اس کی ممانعت نہیں، قرآن وسنت میں ''تحدث بالنعمۃ'' کی اجازت آئی ہے، اور کئی معتبر احادیث میں، اللہ کی طرف سے بندہ پر نعمتِ الٰہی کا اثر ظاہر ہونے کو پسند کرنے کا ذکر آیا ہے۔ [1]

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا سورۃ الضحٰی میں ارشاد ہے:

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (سورة الضحیٰ، رقم الآية ١١)

ترجمہ: اور آپ اپنے رب کی نعمت کو بیان کیجیے (سورۃ الضحیٰ)

اور اللہ تعالیٰ کا سورہ حدید میں ارشاد ہے:

وَلَا تَفْرَحُوا بِمَآ اٰتَاكُمْ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ (سورة الحديد، رقم الآية ٢٣)

ترجمہ: اور جو چیز تم کو عطا فرمائی ہے، اس پر اِتراؤ نہیں؛ اور اللہ تعالیٰ اِترانے والے فخر کرنے والے کو پسند نہیں فرماتا (سورہ حدید)

---

[1] وهذا يدل على أنه جائز للإنسان أن يتحدث بنعم الله عنده لا على جهة الفخر بل على جهة الاعتراف بالنعمة والشكر للمنعم وهو كقوله وأما بنعمة ربك فحدث.
وقال النبى صلى الله عليه وسلم أنا سيد ولد آدم ولا فخر وأنا أفصح العرب ولا فخر.
فأخبر بنعم الله عنده وأبان أنه ليس إخباره بها على وجه الافتخار.
وقال صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لعبد أن يقول أنا خير من يونس بن متى.
وقد كان صلى الله عليه وسلم خيرا منه ولكنه نهى أن يقال ذلك على وجه الافتخار وقال تعالى فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى.
وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سمع رجلا يمدح رجلا فقال لو سمعك لقطعت ظهره.
ورأى المقداد رجلا يمدح عثمان فى وجهه فحثا فى وجهه التراب.
وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا رأيتم المداحين فاحثوا فى وجوههم التراب
وقد روى إياكم والتمادح فإنه الذبح.
فهذا إذا كان على وجه الفخر فقد كره وأما أن يتحدث بنعم الله عنده أو يذكرها غيره بحضرته فهذا نرجو أن لا يضر إلا أن أصلح الأشياء لقلب الإنسان أن لا يغتر بمدح الناس له ولا يعتد به(أحكام القرآن،للجصاص، ج٣،ص ١٦٣ ،سورة النساء ،تحت رقم الآية ٣٨)

اورحضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ :إِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ أَنْ یَّرٰی أَثَرَ نِعْمَتِہٖ عَلٰی عَبْدِہٖ (سنن الترمذی،رقم الحديث ۲۸۱۹،ابواب الادب عن رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم ،باب ما جاء إن اللہ تعالی یحب أن یری أثر نعمتہ علی عبدہ) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک اللہ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کے اثر کو اپنے بندے پر دیکھے (ترمذی)

اورحضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی سند سے ہی ایک حدیث اس طرح مروی ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ: کُلُوْا، وَاشْرَبُوْا، وَتَصَدَّقُوْا، وَالْبَسُوْا، فِیْ غَیْرِ مَخِیْلَۃٍ وَلَا سَرَفٍ، إِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ أَنْ تُرٰی نِعْمَتُہٗ عَلٰی عَبْدِہٖ (مسند احمد،رقم الحديث ۶۷۰۸) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم کھاؤ اور پیو، اور صدقہ کرو، اور پہنو، تکبر اور فضول خرچی کے بغیر، بے شک اللہ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی نعمت اس کے بندے پر دکھائی دے (مسند احمد)

اورحضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ:مَنْ أَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ نِعْمَۃً، فَإِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ أَنْ یُّرٰی أَثَرُ نِعْمَتِہٖ عَلٰی خَلْقِہٖ (مسند احمد،رقم الحديث ۱۹۹۳۴) [3]

---

[1] وقال الترمذی:وفی الباب عن أبی الأحوص، عن أبیہ، وعمران بن حصین، وابن مسعود: هذا حديث حسن(حوالہ بالا)

[2] قال شعيب الارنؤوط:إسنادہ حسن(حاشية مسند احمد)

[3] قال شعيب الارنؤوط:إسنادہ صحيح، رجالہ ثقات رجال الشيخين غير فضيل بن فضالة القيسی، فقد روى لہ النسائی، وھو ثقة(حاشية مسند احمد)

وقال الهيثمی: رواہ أحمد، والطبرانی ورجال أحمد ثقات(مجمع الزوائد، ج۵ص ۱۳۲، تحت رقم الحديث ۸۵۸۱،باب إظهار النعم واللباس الحسن)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کو اللہ اپنی نعمت عطا فرمائے، تو اللہ اس بات کو بھی پسند فرماتا ہے کہ نعمت کا اثر اس کی مخلوق پر دکھائی دے (مسند احمد)

اور حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللّٰهَ جَمِيْلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَيُحِبُّ أَنْ يَّرٰى أَثَرَ نِعَمِتِهٖ عَلٰى عَبْدِهٖ (مسند ابی یعلیٰ الموصلی، رقم الحديث ١٠٥٥، ج٢ ص ٣٢٠، مسند ابی سعيد الخدری) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک اللہ جمیل (یعنی انتہائی حسین وخوبصورت) ہے، اور جمال (حُسن وخوبصورتی) کو پسند فرماتا ہے، اور اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھے (مسند ابی یعلیٰ)

اور حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: إِنَّ اللّٰهَ جَمِيْلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَيُحِبُّ مَعَالِيَ الْأُمُوْرِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا (تاریخ دمشق لابنِ عساكر، ج٣٨ص٣٦٧، تحت ترجمة عثمان بن سعيد، رقم الترجمة ٤٥٩٦) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک اللہ جمیل ہے، جمال (حُسن وخوبصورتی) کو پسند فرماتا ہے، اور معاملات میں عالی درجات کو پسند فرماتا ہے، اور ردّی ورذیل (یا چھچھورے) کاموں کو ناپسند فرماتا ہے (ابنِ عساکر)

حضرت زہیر بن ابی علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] قال الهيثمی: رواه ابو يعلی، وفيه عطية العوفی، وهو ضعيف، وقد وثق (مجمع الزوائد ج٥ص ١٣٢، رقم الحديث ٨٥٨٢، باب إظهار النعم واللباس الحسن)

[2] قال الالبانی: قلت: وهذا إسناد لا بأس به فی الشواهد فإن محمد بن صالح المدينی قال الحافظ " : صدوق يخطىء ."ولشطره الأول ما تقدم من الشواهد، وأما الشطر الآخر فله شواهد أخری يأتی تخريجها عقب هذا إن شاء الله تعالی (سلسلة الاحاديث الصحيحة، تحت رقم الحديث ١٦٢٦)

أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ سَيِّءُ الْهَيْئَةِ،فَقَالَ:أَلَکَ مَالٌ؟ قَالَ:نَعَمْ مِنْ کُلِّ أَنْوَاعِ الْمَالِ ، قَالَ:فَلْيُرَ عَلَيْکَ ، فَإِنَّ اللّٰہَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ أَنْ يَّرٰى أَثَرَهٗ عَلٰى عَبْدِهٖ حَسَنًا وَلا يُحِبُّ الْبُؤْسَ وَالتَّبَاؤُسَ

(المعجم الكبير للطبرانی، ج۵ص ۲۷۳،رقم الحدیث ۵۳۰۸، معرفة الصحابة لابی نعیم، رقم الحدیث ۳۰۷۵) لے

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بُرے حلیہ میں ایک شخص حاضر ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ کیا آپ کے پاس مال ہے؟ تو اس نے کہا کہ جی ہاں، ہر قسم کا مال ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر وہ آپ کے اوپر نظر آنا چاہئے، اور بے شک اللہ عز وجل اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اپنے بندے پر مال کے اچھے اثر کو دیکھے اور اللہ برے حلیہ اور فقر وفاقہ اور تنگدستی کے اظہار کو پسند نہیں فرماتا (طبرانی) ؏

اس طرح کی حدیث اور سندوں سے بھی مروی ہے۔ ؂

حضرت مالک بن نضلہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّهٗ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،فَرَاٰهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ فِيْ هَيْئَةِ أَعْرَابِيٍّ، فَقَالَ لَهٗ:مَا لَکَ مِنْ

لے قال الهيثمی:رواه الطبرانی ، وترجم لزهير ، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ج۵ص ۱۳۲، تحت رقم الحديث ۸۵۸۳،باب إظهار النعم واللباس الحسن)

وقال الالبانی:قلت :وإسناده صحيح(سلسلة الاحاديث الصحيحة، رقم الحديث ۱۳۲۰)

؏ (ويكره البؤس) وهو شدة الحال والفاقة والذلة (والتباؤس) إظهار الفقر وشدة الحاجة(فيض القدير للمناوی، ج۲ص ۲۰۲، تحت رقم الحديث ۱۶۶۸ ،حرف الهمزة)

؂ عن أبی هريرة قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " :إن الله عز وجل إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر النعمة عليه، ويكره البؤس والتباؤس، ويبغض السائل الملحف ويحب الحيی العفيف المتعفف(شعب الايمان للبيهقی، رقم الحديث ۵۷۹۱)

قال الالبانی:وهو حديث صحيح، له شواهد تشهد لصحته(سلسلة الاحاديث الصحيحة، رقم الحديث ۱۳۲۰)

مَـالٍ؟قَـالَ:مِـنْ كُـلِّ الْـمَالِ قَدْ آتَانِي اللهُ، قَالَ:فَإِنَّ اللهَ إِذَا أَنْعَمَ عَلَى الْعَبْدِ نِعْمَةً أَحَبَّ أَنْ تُرٰى عَلَيْهِ (المعجم الكبير للطبراني، ج ١٩ ص ٢٨٣، رقم الحديث ٦٢٣، المعجم الاوسط رقم الحديث ٣٦٥٣، المعجم الصغير رقم الحديث ٤٨٩، صحيح ابنِ حبان، رقم الحديث ٥٤١٧، مسند احمد، رقم الحديث ١٥٨٩٢) [1]

ترجمہ: وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پراگندہ اور گرد وغبار اور دیہاتی کے حلیہ میں دیکھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا کہ (کیا) آپ کے پاس مال نہیں ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ جی ہاں، اللہ تعالیٰ نے مجھے ہر قسم کا مال عطا فرما رکھا ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک اللہ جب بندے کو نعمت عطا فرمائے تو اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ وہ نعمت اس بندے پر ظاہر بھی ہو (طبرانی)

بعض صحابۂ کرام سے قیمتی لباس کا استعمال کرنا بھی ثابت ہے۔ [2]

اس لیے اللہ تعالیٰ کی عطاء کی ہوئی جائز و پاکیزہ، عمدہ نعمتوں کا اظہار، خواہ لباس میں ہو، خواہ رہائش گاہ اور سواری وغیرہ میں، یہ اللہ کو پسند ہے، بشرطیکہ اسراف، ریاکاری اور کبر وتکبُّر کے طور پر نہ ہو اور حاسدین ومعاندین سے حفاظت بھی پیشِ نظر ہو۔ فقط

وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى اَعْلَمُ .

محمد رضوان خان 28/ ذوالقعدۃ/ 1441ھ 20/ جولائی/ 2020 بروز پیر

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

---

[1] قال الهيثمي: رواه الطبراني في الصغير، وجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد ج٥ ص ١٣٣، تحت رقم الحديث ٨٥٨٧، باب إظهار النعم واللباس الحسن)

وقال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم (حاشية ابنِ حبان)

وقال ايضاً: إسناده صحيح على شرط مسلم (حاشية مسند احمد)

[2] عن ابن سيرين: أن تميما الداري، اشترى رداء بألف فكان يصلي فيه (المعجم الكبير للطبراني، رقم الحديث ١٢٤٨)

قال الهيثمي: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ج٥ ص ١٣٥، رقم الحديث ٨٥٩٨، باب إظهار النعم واللباس الحسن)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

تحقیق ایمان
آباءِ انبیاء صلی اللہ علیہم وسلم

انبیائے کرام صلی اللہ علیہم وسلم کی شان میں غلو ومبالغہ کرنے کی ممانعت
آ بَاءُ اَنۡبِيَاءِ وَاَبَوَىِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِمۡ وَسَلَّمُ کے ایمان ونجات سے متعلق
معتبر وغیر معتبر احادیث وروایات، اوراخبار وآثار کی توضیح وتحقیق
جمہور اہل السنۃ کے موقف کی تنقیح، اوراس کے مستدلات کا اجمالی تذکرہ
جمہور کے خلاف پیش کردہ کمزورترین مستدلات واستنباطات کا تحقیقی جائزہ
(غلو وتعصب، اورالتباس وتلبیسات پر مبنی ایک مضمون کا علمی وتحقیقی جائزہ)

مؤلف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

www.idaraghufran.org

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مؤلف)

موجودہ دور میں بعض غالیین کا یہ وطیرہ ہوگیا ہے کہ وہ قرآن وسنت کی معتبر نصوص کو بالائے طاق رکھ کر جملہ آباءِ انبیاء صلی اللہ علیہم وسلم، اور بالخصوص اَبَوَیْنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمُ کے ایمان کے متعلق بہت زیادہ غلو ومبالغہ آرائی سے کام لیتے ہیں، اور جب اس سلسلہ میں نصوصِ صحیحہ، صریحہ، اور جمہور متقدمین کے موقف کو ان کے سامنے پیش کیا جاتا ہے، تو نہ صرف یہ کہ نصوص میں بے سروپا تاویلات شروع کردیتے ہیں، بلکہ اس کے برخلاف قول کو جمہور کا قول قرار دینے کی بھی کوششیں شروع کردیتے ہیں، اسی کے ساتھ نصوصِ صحیحہ کے مطابق عقیدہ اختیار کرنے والے کو ''متشدد، بےادب گستاخ'' قرار دینے کے درپے ہوجاتے ہیں، جو کہ غلو کی بدترین صورت ہے، اور یہ موجودہ دور کے غالیین کا ایک خاص وطیرہ بن گیا ہے۔

ہم پہلے بھی اس سلسلہ میں جمہور کا موقف اور اس کے منصوص ومضبوط دلائل تفصیل کے ساتھ بعض مستقل رسائل میں تحریر کرچکے ہیں، لیکن المیہ یہ ہے کہ یہ طبقہ بنظرِ انصاف مطالعہ، اور تحقیق کے ذوق سے بھی محروم ہے، اس کے نزدیک پہلے سے چند کتابوں ورسائل میں اپنے من پسند بزرگوں کا مذکور موقف ہی کافی وافی اور حرفِ آخر کا درجہ رکھتا ہے، جس کو سامنے رکھ کر بعض لوگوں کو رطب ویابس چیزیں جمع کر کے الٹا سیدھا مضمون لکھ مارنے، اور اس کے ذریعہ سادہ لوح عوام کے ذہنوں میں قرآن وسنت کے منافی افکار پیدا کرنے کا بھی شوق ہے، حالانکہ اس طرح کے لوگوں کو مضمون نگاری، اور تحقیق کا حق پہنچتا ہی نہیں، جو قرآن وسنت اور جمہور امت کی صحیح ترجمانی کرنے سے، اور تحقیق کی ذمہ داری ادا کرنے سے کنارہ کشی اختیار کریں، اور جمود وبزرگ پرستی، اور غلو کی دلدل میں پھنسے ہوئے ہوں۔

چنانچہ اسی طرح کے ایک صاحب نے مندرجہ بالا مسئلہ پر ایک سے زیادہ مجلّات میں چند صفحاتی مضمون لکھا، جس میں مضمون نگار نے قرآن وسنت کی مضبوط ومعتبر نصوص پر مبنی جمہور اہلُ السنۃ کے صاف ستھرے اور معتدل موقف کو''متفردانہ'' لکھا، اوراس موقف کے متبعین کو''غیر محتاط اور متشدد اور ایذاء رسانی کا باعث'' قرار دیا اوراس موقف کی بھونڈے انداز میں ترجمانی کر کے اس کو''ایک ناپاک جسارت'' سے تعبیر کیا اور''علمائے حق کے اس مذموم روش سے یکسر بیزار ہونے کا حکم'' لگایا۔

اگرچہ مضمون نگار، اوران کے جامد متبعین تو اس مضمون پر شاید بہت خوش ہوں گے کہ انہوں نے یہ مضمون لکھ کر دینِ اسلام کا کوئی اہم معرکہ طے کرلیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس طرح کا مضمون لکھ کر قرآن وسنت کی معتبر نصوص، اور جمہور اہلُ السنۃ کے مضبوط موقف کو پامال ونظر انداز کرنا، اوراس کے برعکس غالی اہلِ بدعت کے طرز وطریقہ کی پیروی واتباع کرنا، کوئی دینِ اسلام کی خدمت نہیں، بلکہ خود یہ طرزِ عمل ہی درحقیقت''ایذاءِ رسول کا باعث، ناپاک جسارت، مذموم روِش، اور جمہور کے موقف سے بیزاری'' پر مبنی ہے۔

اور مضمون نگار کے لئے یہ مسئلہ ایسا نہیں کہ ان کی نظر سے اس سلسلہ میں جمہور اہلُ السنۃ کا مدلل موقف نہ گذرا ہو، کیونکہ بندہ کی مفصل تالیف''شَفَاعَةُ النَّبِیِّ لِاَبَوَیِ النَّبِیِّ'' کی اشاعت کے بعد مضمون نگار نے اس پر بندہ کے سامنے کچھ ناپسندیدگی کا اظہار کیا تھا، جس پر بندہ نے ان کو اس تالیف کا مطالعہ کر کے اس پر علمی وتحقیقی اعتبار سے غور وفکر کرنے کی دعوت دی تھی، لیکن موصوف کو خود تو منظرِ عام پر آ کر اس کام کو کرنے کی جرأت نہ ہوسکی، اوراس کے بجائے درِ پردہ، بعض دیگر افراد کے نام سے مختلف بے سروپا اعتراضات ہمیں بھجواتے رہے، جن پر ہم نے سنجیدگی کے ساتھ غور وفکر کیا، اوران پر مفصل کلام کر کے ان کی علمی وتحقیقی رسائل کے ذریعہ اشاعت بھی کردی گئی، پھر جب مضمون نگار کو سنجیدہ تحقیق وتنقیح کا کوئی راستہ نظر نہ آیا، تو انہوں نے دو مجلّات میں چند صفحات پر مشتمل اپنا مضمون شائع کیا، پھر اس مضمون کو سولہ صفحاتی رسالہ کی شکل میں بھی طبع کرایا، جس میں مضمون نگار نے تعریضات کے ساتھ، قرآن وسنت

کی معتبر نصوص اور جمہور کے موقف کی اتباع کرنے پر اپنا غصہ نکالا، لیکن افسوس کہ موصوف کو علمی و تحقیقی جہت سے ہمارے مفصل مضامین کا جائزہ لینے کی توفیق حاصل نہ ہوسکی، بلکہ مضمون نگار کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ہمارے مفصل و مدلل مضامین کو بنظرِ انصاف ملاحظہ کرنے کی بھی زحمت نہ اٹھائی، اور غلو ومبالغہ، اور بعض دیگر مسائل کی طرح اپنے چند اکابر و بزرگوں کی تقلید میں جمود وخمود و بزرگ پرستی کی روش کو اپناتے، اور جمہور محققین کی تصریحات کو نظر انداز کرتے ہوئے نہایت رکیک و بعید ترین تاویلات وتوجیہات کو اختیار کیا، جن کو انہوں نے ''قرآنی دلائل، اور احادیثی دلائل'' کا عنوان دیا، جس میں بعض جہات سے انہوں نے اپنے سابق متبوعین کو بھی پیچھے چھوڑ دیا۔

ہم نے اس طرزِ عمل کے اختیار کرنے والے طبقہ کو ''بزرگ وآباء پرستی'' میں نہایت غالی پایا، جس کی حالت یہ ہے کہ ان کے ''منتسب بزرگوں'' کی طرف سے جس مسئلہ کے متعلق جو موقف اختیار کیا گیا، بطور خاص جس مسئلہ پر ان کی طرف سے ایک عرصہ تک عوام میں جس موقف کی تشہیر وتبلیغ کر دی گئی، اس طبقہ نے اس کو ہی حرفِ آخر سمجھ لیا، اور اس کے دفاع کو ایک طرح سے اپنا نصب العین بنالیا، اور اس موقف کے خلاف کسی کی طرف سے موقف سامنے آنے کو اپنے ان اکابر و بزرگواروں کی شکست تصور کرلیا، خواہ اس کی خاطر قرآن وسنت کے نصوص میں دور دراز کی کتنی تاویلات کیوں نہ کرنی پڑیں، اور خواہ جمہور کی اتباع وپیروی، اور ''یَدُاللّٰہِ عَلَی الْجَمَاعَۃُ '' کی نعمت سے محرومی کیوں نہ اختیار کرنی پڑے، جو کہ بدترین تعصب اور سخت معصیت میں داخل ہے، پھر اس طبقہ نے اسی پر اکتفاء نہیں کیا، بلکہ اس نے ''آباء پرستی'' کی خاطر جمہور کے مسلک و مذہب میں تحریف بھی شروع کردی، اور معلوم ہونے کے باوجود ''اجتہادی صواب'' کو ''اجتہادی خطاء'' اور ''اجتہادی خطاء'' کو ''اجتہادی صواب'' کا درجہ دینے کی جدوجہد کو بھی کارِ خیر خیال کیا، اور یہ نہ سوچا کہ بعض سابق بزرگوں سے جس اجتہادی خطاء کا صدور ہوا، وہ قصداً وعمداً نہ تھا، اس لئے ان کی اجتہادی خطاء ثابت ہونے کے بعد ان کی اندھا دھند تقلید پر جمے رہنا، اور ان کو معصومیت کا

درجہ دے دینا، کوئی کارِ خیر اور باعثِ اجر وثواب عمل نہیں۔

مضمون نگار چونکہ بنیادی طور پر ایک اسٹیجی مقرر ہیں، اسی کام کے لئے وہ رات دن سفر واسفار میں مشغول رہتے ہیں، اوراس طرح کے کئی دوسرے غیر محقق موضوعات کو اپنی تقریر کا محور بناتے ہیں، جن میں زیرِ بحث مسئلہ بھی ہے، موصوف کا اصل مشغلہ تحقیق وتصنیف نہیں، اور جو کچھ ہے بھی تو غیر محقق وغیر مدقق نوعیت کا ہے، انہوں نے اسی انداز کو اپناتے ہوئے، اپنا یہ مضمون شائع کیا ہے، جس میں انہوں نے نہایت بے باکی کے ساتھ مستند نصوص، اور جمہور اہلُ السنۃ کے موقف کی تردید اور نہایت کمزور وضعیف اور بعید استدلالات، اور جمہور کے موقف میں تلبیسات سے کام لیا ہے، اور غلو ومبالغہ کو اختیار کر کے شاید یہ تصور قائم کرلیا ہے کہ وہ یہ مضمون لکھ کر جملہ انبیاءِ کرام علیھم الصلاۃ والسلام، اور بالخصوص نبیِ آخر الزمان، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا عظیم حق اداء کررہے ہیں، لیکن مضمون نگار نے اس چیز سے آنکھیں بند کرلیں کہ دینِ اسلام کی حقانیت کا راز قرآن وسنت کی ہدایات واحکامات کو بلا چون وچرا قبول کرنے میں مضمر ہے، اسی کو ''افراط وتفریط'' سے بچ کر اعتدال وتوسط کو اختیار کرنا کہا جاتا ہے، اور پہلی امتیں اسی اعتدال سے ہٹ کر اور افراط وتفریط کا شکار ہوکر ضلالت وگمراہی میں جا پڑیں، جس کی قرآن وسنت میں بار بار نشاندہی کی گئی ہے۔

اس لئے آنے والے صفحات میں اس مندرجہ بالا غلو ومبالغہ، جمود وخمود اور بزرگ وآباء پرستی، اور تعصب وتعنت پر مبنی مضمون کا علمی وتحقیقی جائزہ لیا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ قرآن وسنت کے مطابق حق وصواب کہنے، سننے، سمجھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین...... محمد رضوان خان

19/ صفر المظفر/ 1445 ہجری۔ بمطابق 06/ ستمبر/ 2023ء، بروز بدھ

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

(مقدمہ)

شانِ نبوت میں غلو ومبالغہ آرائی کی ممانعت

اس قسم کے مسائل کی تحقیق سے پہلے قرآن وسنت کی ان اصولی تعلیمات کو ملاحظہ کر لینا ضروری ہے، جن کو پیشِ نظر نہ رکھنے کی وجہ سے، جس طرح پہلی امتوں کے بہت سے لوگ اللہ کے نبی کی نبوت ورسالت کا انکار کر کے گمراہ ہوئے، اسی طرح بہت سے لوگ اللہ کے نبی کی نبوت میں غلو ومبالغہ کر کے بھی گمراہی کا شکار ہوئے۔

یہود ونصاریٰ کی گمراہی کی بنیاد بھی یہی غلو ومبالغہ ہے، جس سے اس امت کو بچنے کی قرآن وسنت میں بار بار سخت تاکید کی گئی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بطورِ خاص اپنی ذات کے متعلق امت کو اس بے اعتدالی کو اختیار کرنے سے سختی کے ساتھ منع فرمایا ہے، یہاں تک کہ اپنے رحمۃ للعالمین، اور تمام نبیوں سے افضل ہونے کے باوجود دوسرے نبیوں کے مقابلہ میں بے جا فضیلت دینے سے بھی بچنے کی تلقین وتعلیم فرمائی ہے۔

اس سلسلہ میں قرآن وسنت کی چند تصریحات ذکر کی جاتی ہیں۔

سورہ بقرہ، سورہ اعراف، اور سورہ یونس کا حوالہ

سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا. وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيْمِ (سورة البقرة، رقم الآيات، ۱۱۹)

ترجمہ: بے شک ہم نے بھیجا آپ کو حق کے ساتھ، بشیر اور نذیر بنا کر، اور نہیں سوال کیا جائے گا، آپ سے جہنم والوں کے بارے میں (سورہ توبہ)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی کو حق کے ساتھ بشیر اور نذیر بنا کر بھیجا جاتا ہے، وہ اپنی یہ ذمہ داری بخیر وخوبی نبھاتا ہے، جس کے بعد اس سے اہلِ جہنم کے بارے میں باز پرس نہیں ہوگی۔

اسی وجہ سے قرآن مجید کی دوسری آیات میں یہ واضح کردیا گیا ہے کہ کسی کو ہدایت دینے، ایمان عطاء کئے جانے، اور اس کے نتیجہ میں جنت وجہنم میں پہنچانے، بلکہ نفع ونقصان پہنچانے کا اختیار کسی نبی کے پاس نہیں ہے، بلکہ نبی کو اپنے لئے بھی کسی نفع ونقصان کا اختیار نہیں ہے، جب تک اللہ کی مشیت نہ ہو۔

چنانچہ سورہ اعراف میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ، وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ. وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيْرٌ وَّبَشِيْرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُوْنَ (سورة الاعراف، رقم الآية ۱۸۸)

ترجمہ: کہہ دیجئے آپ کہ نہیں مالک ہوں میں اپنے نفس کے لئے نفع کا اور نہ ضرر کا، مگر جو چاہے اللہ، اور اگر ہوتا میں علم رکھنے والا غیب کا، تو کثرت سے جمع کر لیتا خیر کو، اور نہ پہنچتی مجھ کو برائی، نہیں ہوں میں مگر ڈرانے والا اور خوشخبری سنانے والا، ایسی قوم کو جو ایمان والے ہوں (سورہ اعراف)

اس میں بھی نبی کو کسی نفع ونقصان کا اختیار حاصل نہ ہونے کے ساتھ نبی کا اصل منصب، یعنی بشیر ونذیر ہونے کو بیان کردیا گیا ہے۔

اور سورہ یونس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

قُلْ لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِيْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ (سورہ یونس، رقم الآیۃ، ۴۹)

ترجمہ: کہہ دیجئے آپ کہ نہیں مالک ہوں میں اپنے نفس کے لئے ضرر کا، اور نہ نفع

کا، مگر جو چاہے اللہ (سورہ یونس)

اس آیت میں بھی اسی بات کو واضح کیا گیا ہے، جس کا پہلے ذکر گذرا۔

دوسری آیات میں بھی اس کا ذکر ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

سورہ ھود اور سورہ جن کا حوالہ

سورہ جن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

قُلْ إِنِّىْ لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَّلَا رَشَدًا. قُلْ إِنِّىْ لَنْ يُّجِيْرَنِىْ مِنَ اللّٰهِ أَحَدٌ وَّلَنْ أَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا. إِلَّا بَلَاغًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِسَالَاتِهٖ. وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَإِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا (سورة الجن، رقم الآیة ۲۱، الیٰ ۲۳)

ترجمہ: کہہ دیجئے آپ کہ بے شک مالک نہیں ہوں میں تمہارے لئے کسی ضرر کا اور نہ ہدایت کا۔ کہہ دیجئے آپ کہ بے شک میں ہرگز نہیں بچا سکتا اپنے آپ کو اللہ کے مقابلہ میں کوئی بھی، اور ہرگز نہیں پاتا میں اس (اللہ) کے مقابلہ کوئی نجات کی جگہ، سوائے تبلیغ کرنے کے اللہ کی طرف سے، اور اس کی پیغام رسانی کے، اور جو شخص (کفر کے درجہ میں) نافرمانی کرے گا، اللہ کی، اور اس کے رسول کی، تو بے شک اس کے لئے جہنم کی آگ ہے، ہمیشہ رہیں گے، وہ اس میں ابدُ الآباد تک (سورہ جن)

مذکورہ آیات میں واضح کر دیا گیا کہ نبی کو نہ تو کسی دوسرے کے نفع وضرر کا اختیار ہوتا ہے، اور نہ اپنے اوپر اس کا اختیار ہوتا ہے، یہ سب اختیار اللہ کے پاس ہے، نبی کو اس اختیار کو عطاء کر کے نہیں بھیجا جاتا، بلکہ اس کا اصل منصب تبلیغ ورسالت ہے، لہٰذا جو شخص کفر وشرک کو اختیار کرے، اس کو جہنم کے دائمی وابدی عذاب سے اللہ کا نبی بھی نہیں بچا سکتا، وہ اگر کسی نسبی رشتہ

وطبعی محبت وغیرہ کی بناء پر ایسا چاہے بھی تو اس کو اس کا اختیار نہیں، بلکہ اللہ کو یہ عمل پسند بھی نہیں۔

مذکورہ آیات اللہ کے جلیل القدر نبی حضرت نوح علیہ السلام کے متعلق ہیں، اسی وجہ سے جب کشتی میں سوار ہوتے وقت حضرت نوح علیہ السلام کو اپنے نسبی کافر بیٹے کی شفقتِ پدری کی بناء پر عذاب سے نجات کا تقاضا ہوا، اور اس کی اللہ کے حضور درخواست کی، جس کے ممنوع ہونے کا پہلے سے حضرت نوح علیہ السلام کو علم نہ تھا، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر تنبیہ کی گئی، اور اس سے باز آنے کا حکم فرمایا گیا، جس پر حضرت نوح علیہ السلام نے فوراً اللہ کے حضور سرِ تسلیم خم کرلیا، اور اللہ کے فیصلہ پر عمل ہو کر رہا۔

چنانچہ سورہ ھود میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَنَادٰی نُوحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِیُ مِنُ أَهْلِیُ وَإِنَّ وَعُدَکَ الْحَقُّ وَأَنُتَ أَحُکَمُ الْحَاکِمِیُنَ. قَالَ یَانُوُحُ إِنَّهٗ لَیُسَ مِنُ أَهْلِکَ، إِنَّهٗ عَمَلٌ غَیُرُ صَالِحٍ فَلَا تَسُأَلُنِ مَا لَیُسَ لَکَ بِهٖ عِلُمٌ، إِنِّیُ أَعِظُکَ أَنُ تَکُوُنَ مِنَ الُجَاهِلِیُنَ. قَالَ رَبِّ إِنِّیُ أَعُوُذُ بِکَ أَنُ أَسُأَلَکَ مَا لَیُسَ لِیُ بِهٖ عِلُمٌ، وَإِلَّا تَغُفِرُ لِیُ وَتَرُحَمُنِیُ أَکُنُ مِّنَ الُخَاسِرِیُنَ (سورة هود، رقم الآیات، ۴۵، الیٰ ۴۷)

ترجمہ: اور پکارا نوح نے اپنے رب کو، پس عرض کیا کہ اے میرے رب! بے شک میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے، اور بے شک آپ کا وعدہ حق ہے، اور آپ اَحُکَمُ الْحَاکِمِیُنَ ہیں۔ فرمایا (اللہ نے) اے نوح! بے شک وہ نہیں ہے، آپ کے گھر والوں میں سے، بے شک یہ غیر صالح عمل ہے، پس نہ سوال کریں آپ، مجھ سے، اس چیز کا کہ نہیں ہے، آپ کو اس کے بارے میں کوئی علم، بے شک میں نصیحت کرتا ہوں آپ کو، کہیں ہو جائیں آپ جاہلوں میں سے۔

عرض کیا (نوح نے) کہ اے میرے رب! بے شک میں پناہ طلب کرتا ہوں آپ کے ذریعہ سے اس بات کی کہ سوال کروں میں، آپ سے اس چیز کا کہ نہیں ہے میرے لیے اس کے بارے میں کوئی علم، اور اگر آپ مغفرت نہیں فرمائیں گے میرے لیے، اور رحم نہیں فرمائیں گے مجھ پر، تو میں ہو جاؤں گا، خسارہ پانے والوں میں سے (سورہ ھود)

معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی کو کسی نسبی کافر اولاد وغیرہ کے کفر وشرک کے دائمی عذاب سے نجات کی خواہش اللہ کی بارگاہ میں پوری نہیں ہوتی، تا آنکہ وہ خود ہی کفر وشرک سے باز نہ آئے۔

سورہ مائدہ، سورہ احزاب اور سورہ فتح کا حوالہ

سورہ مائدہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

قُلْ فَمَنْ يَّمْلِكُ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُّهْلِكَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهٗ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا (سورة المائدة، رقم الآية ١٧)

ترجمہ: کہہ دیجئے آپ کہ پس کون ہے، جو مالک ہو اللہ کے مقابلہ میں کسی چیز کا، اگر ارادہ کرے وہ (اللہ) اس کا کہ ہلاک کر دے وہ، مسیح ابنِ مریم، اور ان کی ماں کو، اور ان جو زمین میں ہیں، سب کے سب کو (سورہ مائدہ)

اس آیت سے واضح ہو گیا کہ اللہ کے مقابلہ میں کسی کو بھی کوئی اختیار حاصل نہیں، یہاں تک کہ اگر اللہ حضرت عیسیٰ اور ان کی والدہ محترمہ، اور کل روئے زمین کے جانداروں کو ہلاک کر دے، تب بھی کوئی چوں، چرا کرنے والا نہیں۔

سورہ احزاب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

قُلْ مَنْ ذَا الَّذِيْ يَعْصِمُكُمْ مِّنَ اللّٰهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوْءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً، وَلَا يَجِدُوْنَ لَهُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَّلَا نَصِيْرًا (سورة الاحزاب، رقم الآية ١٧)

ترجمہ: کہہ دیجئے آپ کہ کون ہے، جو بچائے تم کو اللہ سے، اگر ارادہ کرے وہ تمہارے ساتھ برائی کا، یا ارادہ کرے وہ تمہارے ساتھ رحمت کا، اور نہیں پائیں گے وہ ان کے لئے اللہ کے مقابلہ میں کوئی ولی، اور نہ کوئی نصرت کرنے والا (سورہ احزاب)

اس آیت میں بھی اللہ کے نبی کے اللہ کے سامنے اختیار حاصل نہ ہونے کا صاف ذکر ہے۔

اور سورہ فتح میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

قُلْ فَمَنْ يَّمْلِكُ لَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا (سورة الفتح، رقم الآية ١١)

ترجمہ: کہہ دیجئے آپ کہ پس کون مالک ہوگا تمہارے لئے اللہ کے مقابلہ میں کسی چیز کا، اگر ارادہ کرے تمہارے ساتھ کسی ضرر کا، یا ارادہ کرے وہ تمہارے ساتھ کسی نفع کا (سورہ فتح)

اس آیت کا مضمون بھی پہلی آیات کے مطابق ہے۔

سورہ طٰہٰ، سورہ سبأ، اور سورہ زمر کا حوالہ

سورہ سبأ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا، وَنَقُولُ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّتِيْ كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُوْنَ (سورة سبأ، رقم الآية ٤٢)

ترجمہ: پس آج (قیامت) کے دن نہیں مالک ہوں گے، تمہارے بعض بعض کے لئے نفع کے اور نہ ضرر کے، اور کہیں گے ہم ان لوگوں کو جنہوں نے ظلم کیا کہ چکھو تم اس آگ کے عذاب کو جس کی تم تکذیب کرتے تھے (سورہ سبأ)

اس آیت میں واضح فرما دیا گیا کہ جس طرح دنیا میں اللہ کے مقابلہ میں اس کے نبی کو نفع وضرر

کا اختیار حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح آخرت میں بھی کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا، اور اللہ کی طرف سے کافروں کو کفر کے عذاب کا مزہ چکھنے کا صاف اعلان ہوگا، جس میں کسی کو رخنہ ڈالنے کا اختیار نہ ہوگا، بلکہ آخرت میں تو اللہ کے سامنے فرشتے کو بھی اجازت کے بغیر بولنے اور کلام کرنے کی سکت نہ ہوگی، جیسا کہ سورہ نبأ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُوْنَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا (سورة النبأ، رقم الآية ٣٨)

ترجمہ: جس دن کھڑے ہوں گے، روح (یعنی جبریل) اور فرشتے صف باندھ کر، نہیں کلام کریں گے وہ، مگر وہی فرد کہ اجازت دے گا، جس کو رحمٰن اور کہے گا وہ درست بات (سورہ نبأ)

اور سورہ سبأ میں ہی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ (سورة سبأ، رقم الآية ٢٣)

ترجمہ: اور نہیں نفع دے گی شفاعت اس (اللہ) کے پاس مگر اسی شخص کے لیے کہ اجازت دے گا، وہ جس کے لئے (سورہ سبأ)

اور سورہ طٰہٰ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

يَوْمَئِذٍ لَّا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا (سورة طٰهٰ، رقم الآية ١٠٩)

ترجمہ: اس (قیامت کے) دن نہیں نفع دے گی، شفاعت، مگر اسی شخص کو کہ اجازت دے گا جس کے لئے رحمٰن، اور راضی ہوگا وہ اس کے قول سے (سورہ طٰہٰ)

اور سورہ زمر میں تو اللہ نے شفاعت پر پوری طرح اپنا اختیار حاصل ہونے کا اس طرح اعلان فرما دیا ہے کہ:

قُلْ لِّلّٰهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيْعًا (سورة الزمر، رقم الآية ٤٤)

ترجمہ: کہہ دیجئے آپ کہ اللہ ہی کے لئے ہے، شفاعت پوری کی پوری (سورہ زمر)
اور یہ بات طے شدہ ہے کہ کفر وشرک سے اللہ راضی نہیں ہوتا، اور نہ ہی کافر ومشرک کے لئے اللہ دائمی عذاب سے نجات کی شفاعت کی اجازت دے گا۔

سورہ توبہ اور سورہ ممتحنہ کا حوالہ

سورہ ممتحنہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَآ أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ. قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيْ إِبْرَاهِيْمَ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ إِذْ قَالُوْا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ، كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتّٰى تُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ (سورة الممتحنة، رقم الآيات ۳، ۴)

ترجمہ: ہرگز نفع نہ پہنچائیں گے تم کو تمہارے کنبے اور نہ تمہاری اولاد، قیامت کے دن، وہ (یعنی اللہ) فیصلہ کرے گا، تمہارے درمیان (تم میں سے ہر ایک کے عمل کے مطابق) اور اللہ ان چیزوں کو جو تم عمل کرتے ہو، خوب دیکھنے والا ہے۔ یقیناً ہے تمہارے لیے بہترین نمونہ ابراہیم میں، اور ان لوگوں میں جو اِن (ابراہیم) کے ساتھ تھے، جب کہا ان لوگوں نے اپنی قوم سے کہ بے شک ہم بری ہیں تم سے، اور ان چیزوں سے، جن کی عبادت کرتے ہو تم، اللہ کے علاوہ، انکار کردیا ہم نے تمہارا، اور ظاہر ہوگئی ہمارے درمیان اور تمہارے درمیان عداوت اور بغض ہمیشہ کے لیے، یہاں تک کہ ایمان لے آؤ تم اللہ وحدہٗ پر، مگر ابراہیم کا قول اپنے باپ کے لیے کہ یقیناً ضرور استغفار کروں گا، میں آپ کے لیے، لیکن مالک نہیں

ہوں میں، آپ کے لیے اللہ کے مقابلہ میں کسی چیز کا (سورہ ممتحنہ)

مذکورہ آیات سے معلوم ہوا کہ قیامت کے دن، ایمان کے بغیر کوئی نسب وخاندان دائمی عذاب سے نجات کا ذریعہ نہ بن سکے گا، اسی وجہ سے اللہ کے نبی حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے متبعین نے کافروں سے برائت ظاہر کردی تھی، یہاں تک کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بھی اپنے والد کو صاف طور پر نفع ونقصان کا مالک نہ ہونے سے مطلع وآگاہ کردیا تھا، البتہ ان کے لئے استغفار کرنے کا وعدہ کر رکھا تھا، لیکن جب والد کا کفر ہوگیا، تو اس سے بھی برائت ظاہر فرمادی، جس کی وجہ یہی ہے کہ کفر کا علم ہونے کے بعد نہ تو کسی مومن کو اپنے عزیز وقریب کے لئے استغفار کرنا جائز ہے، اور نہ ہی کسی بھی نبی کو اپنے قریب ترین رشتہ دار کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔

چنانچہ سورہ توبہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ. وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ (سورة التوبة، رقم الآيات ١١٣، ١١٤)

ترجمہ: نہیں حق حاصل نبی کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے، یہ کہ وہ استغفار کریں مشرکین کے لیے، اگرچہ وہ ان کے انتہائی قریبی کیوں نہ ہوں، بعد اس کے کہ ظاہر ہوجائے ان کے لیے یہ بات کہ وہ جہنم والے ہیں۔

اور نہیں تھا، استغفار، ابراہیم کا اپنے باپ کے لیے، مگر ایک وعدے کے طور پر، جس کا انہوں نے ان سے وعدہ کیا تھا، پھر جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ان کا باپ اللہ کا دشمن (یعنی کافر) ہے، تو برائت ظاہر کردی (ابراہیم نے) ان سے (سورہ توبہ)

مذکورہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی اور سب مومنوں کو اپنے کافر عزیز وقریب اور والد کے

لئے استغفار کرنے سے صاف طور پر منع فرمادیا ہے۔

سورہ ھود اور سورہ قصص کا حوالہ

سورہ ھود میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَلَا یَنْفَعُکُمْ نُصْحِیْ إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَکُمْ إِنْ کَانَ اللّٰہُ یُرِیْدُ أَنْ یُّغْوِیَکُمْ ھُوَ رَبُّکُمْ وَإِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ (سورۃ ھود، رقم الآیۃ ۳۴)

ترجمہ: اورنہیں نفع دے سکتی تم کو میری نصیحت، اگر ارادہ کروں میں یہ کہ نصیحت کروں میں تمہارے لئے، اگر اللہ ارادہ کرے یہ کہ گمراہ کردے تم کو، وہی تمہارا رب ہے، اور اسی کی طرف لوٹ کر جاؤ گے تم (سورہ ھود)

اس سے معلوم ہوا کہ کسی نبی کی نصیحت حکمِ الٰہی کے بغیر فائدہ نہیں پہنچا سکتی۔

اسی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے صاف طور پر فرمادیا کہ:

إِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ وَھُوَ أَعْلَمُ بِالْمُھْتَدِیْنَ (سورۃ القصص، رقم الآیۃ ۶۵)

ترجمہ: بلاشبہ (اے نبی) تم ہدایت نہیں دے سکتے، اس کو جس سے تم محبت رکھتے ہو، اور لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے، ہدایت عطاء فرماتا ہے، اور وہ ہدایت یافتہ لوگوں کو زیادہ جانتا ہے (سورہ قصص)

اسی لئے اپنے جن عزیز واقارب سے اللہ کے رسول کو طبعی محبت تھی اور ان کو اللہ کے رسول نے ہدایت دینی چاہی، اور اللہ کو منظور نہ ہوا، تو وہ ہدایت سے محروم رہے، اور آخرت کے دائمی عذاب سے محفوظ نہ رہے۔

عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تُطْرُونِي، كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارٰى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا عَبْدُ اللّٰهِ، وَرَسُولُهُ (صحيح البخاری،رقم الحديث ۳۴۴۵، کتاب احاديث الانبياء، باب قول الله واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها)

ترجمہ: میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ تم میری تعریف میں ایسا مبالغہ نہ کرو، جیسا کہ عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ بن مریم کے بارے میں کیا، بس میں تو (اللہ کا) بندہ ہوں، تو تم (مجھے) اللہ کا بندہ اور اس کا رسول کہو (بخاری)

ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَّقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ يُونُسَ بْنِ مَتّٰى (صحيح البخاری،رقم الحديث ۳۳۹۵، کتاب احاديث الأنبياء،باب قول الله تعالى:وهل أتاك حديث موسى،وكلم الله موسى تكليما)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی بندہ کے لئے مناسب نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں (بخاری)

ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ إِنِّي خَيْرٌ مِّنْ يُونُسَ (صحيح البخاری،رقم الحديث ۳۴۱۲)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی بندہ ہرگز یہ نہ کہے کہ میں یونس علیہ السلام سے بہتر ہوں (بخاری)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، قَالَ لاَ یَنْبَغِیْ لِعَبْدٍ أَنْ یَّقُوْلَ أَنَا خَیْرٌ مِّنْ یُوْنُسَ بْنِ مَتّٰی (صحیح البخاری، رقم الحدیث ۳۴۱۶، کتاب احادیث الانبیاء، باب قول اللہ تعالی: وإن یونس لمن المرسلین)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی بندہ کے لئے مناسب نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں (بخاری)

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ہی روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ أَنَا خَیْرٌ مِّنْ یُوْنُسَ بْنِ مَتّٰی فَقَدْ کَذَبَ (صحیح البخاری، رقم الحدیث ۴۶۰۴، کتاب تفسیر القرآن، باب قولہ انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے یہ کہا کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں، تو اس نے جھوٹ بولا (بخاری)

انس وابنِ عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَجُلًا قَالَ: یَا مُحَمَّدُ یَا سَیِّدَنَا وَابْنَ سَیِّدِنَا، وَخَیْرَنَا وَابْنَ خَیْرِنَا، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: یَا أَیُّھَا النَّاسُ عَلَیْکُمْ بِتَقْوَاکُمْ، لَا یَسْتَھْوِیَنَّکُمُ الشَّیْطَانُ، أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰہِ عَبْدُ اللّٰہِ وَرَسُوْلُہٗ، وَاللّٰہِ مَا أُحِبُّ أَنْ تَرْفَعُوْنِیْ فَوْقَ مَنْزِلَتِیَ الَّتِیْ أَنْزَلَنِیَ اللّٰہُ

(مسند الإمام أحمد، رقم الحدیث ۱۲۵۵۱) [1]

---

[1] قال شعیب الارنؤوط: إسنادہ صحیح علی شرط مسلم (حاشیۃ مسند احمد)

ترجمہ: ایک مرتبہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے کہا کہ اے محمد! اے ہمارے سردار ابنِ سردار! اے ہمارے خیر ابنِ خیر! نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (یہ سن کر) فرمایا کہ لوگو! تقویٰ کو اپنے اوپر لازم کر لو، شیطان تمہیں بہکا نہ دے، میں صرف محمد بن عبداللہ ہوں، اللہ کا بندہ اور اس کا رسول ہوں، اللہ کی قسم مجھے یہ چیز پسند نہیں ہے کہ تم مجھے اس مرتبہ سے بڑھا دو ''جو اللہ کے یہاں میرا مرتبہ ہے''

(مسند احمد)

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَاشَاءَ اللّٰهُ، وَشِئْتَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَجَعَلْتَنِيْ وَاللّٰهِ عَدْلًا بَلْ مَاشَاءَ اللّٰهُ وَحْدَهُ (مسند احمد، رقم الحديث ١٨٣٩) [1]

ترجمہ: ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ جو اللہ چاہے اور آپ چاہیں، تو اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے مجھے اور اللہ کو برابر کر دیا، بلکہ آپ یہ کہو کہ مَاشَاءَ اللّٰهُ وَحْدَهُ (یعنی جو صرف اللہ چاہے) (مسند احمد)

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ أَحَدٌ إِلَّا بِرَحْمَةِ اللّٰهِ، قُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، وَلَا أَنْتَ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللّٰهُ بِرَحْمَتِهِ، وَقَالَ بِيَدِهِ فَوْقَ رَأْسِهِ (مسند احمد، رقم الحديث ١١٤٨٦) [2]

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: صحيح لغيره (حاشية مسند احمد)

[2] قال شعيب الارنؤوط: صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لضعف عطية العوفى (حاشية مسند احمد)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہرگز کوئی بھی جنت میں (اپنے عمل کی بنیاد پر) اللہ کی رحمت کے بغیر داخل نہیں ہوگا، ہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! کیا آپ بھی؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں بھی، مگر یہ کہ ڈھانپ لے مجھے اللہ اپنی رحمت سے، اور یہ کہتے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے اپنے سر کی طرف اشارہ کیا (مسند احمد)

اس قسم کی قرآنی آیات اور احادیث وروایات سے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں بے جا غلو ومبالغہ سے بچنے، اور اپنی طرف سے تکلف کر کے کوئی مخصوص فضیلت اختراع کرنے سے اجتناب کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

دین کی اصل روح اور حقیقی تصور یہی ہے، خواہ کسی کے جذبات کے موافق ہو، یا خلاف ہو، بالخصوص جس غیبی امر کی خبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے، یا اپنے کسی عزیز وقریب کے متعلق دے دی ہو، اور وہ معتبر سند کے ساتھ ثابت ہو، تو عقیدت وفضیلت، اور محبت وعظمت کی بنیاد پر اس کا انکار کرنا، انتہائی خطرناک طرزِ عمل ہے۔

لیکن افسوس کہ اہلِ باطل کی طرح بے جا عقیدت ومحبت اور غلو پر مبنی عقیدت وعظمت میں مبتلاء ہو کر بعض لوگ اس قسم کی بے شمار نصوص سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں، اور عوام کے جذبات سے فائدہ اٹھا کر اپنے مقاصد کو حاصل کرتے ہیں، اور ان سے دادِ تحسین کے ساتھ مختلف نذرانے بھی وصول کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ اس بے اعتدالی کے طرزِ عمل سے حفاظت عطاء فرمائے۔ آمین۔

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

(فصل نمبر 1)

جمہور اہلُ السنۃ کا موقف، اور اس سے متعلق نصوص

خلافِ حقیقت دعویٰ اور اس کا بطلان

اس کے بعد عرض ہے کہ سب سے پہلے تو مضمون نگار نے اپنے مضمون کے آغاز میں ”ابوین شریفین کے بارے میں امت کے اندر تین موقف پائے جانے کا دعویٰ کیا ہے“۔

پھر ایک موقف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین اور ان کی آخرت سے متعلق ”بحث نہ کرنے، اور سکوت اور توقف“ اختیار کرنے کا۔

اور دوسرا موقف ناجی وجنتی ہونے کا۔

اور تیسرا موقف حالتِ شرک میں فوت ہو جانے، اور غیر ناجی ہونے کا ذکر کیا ہے۔

پھر مذکورہ تینوں مواقف کی اجمالی وجوہات کا ذکر کیا ہے۔

اور پہلے موقف کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ چونکہ دلائل دونوں طرح کے ہیں، اور نصوص متعارض ہیں، اس لئے کسی طرح کا فیصلہ نہ کیا جائے، اور سکوت کیا جائے۔

اور اس موقف کو امام سخاوی شافعی، علامہ عمر بن علی فاکہانی مالکی، شاہ عبد العزیز محدث دہلوی، علامہ ابنِ عابدین شامی کی طرف منسوب کیا ہے۔

اور دوسرے موقف والوں کے پاس بے شمار دلائل ہونے کا حکم لگایا ہے۔

اور اس دوسرے موقف کے حاملین کے ناموں میں سب سے پہلے علامہ جلال الدین سیوطی اور اس کے بعد امت کے معروف ائمہ وفقہاء، اور علماء ومحققین کے بجائے متعدد دوسرے حضرات کے نام لکھ کر ان کی طرف منسوب کیا ہے، جن میں سے اکثر حضرات نے اس سلسلہ

میں علامہ سیوطی کے موقف اور ان کے مستدلات کی ہی اتباع کی ہے، اور وہ مستدلات ایک دوسرے سے مختلف نہیں، اور متعدد تسامحات پر مبنی ہیں۔

مضمون نگار نے اگر ان حضرات کی اصل عبارات نقل کی ہوتیں، تو ہم تفصیل کے ساتھ ان کا علمی و تحقیقی جائزہ بھی پیش کرتے۔

اور مضمون نگار نے تیسرے موقف والوں کا مستدل ان آیات و احادیث کو قرار دیا ہے، جن میں عام طور پر ایمان نہ لانے والوں کے لئے آخرت میں نجات نہ پانے کا بیان مذکور ہے۔

اور اس موقف کو ملا علی قاری اور ان کے ہم نوا بعض حضرات کی طرف منسوب کیا ہے، اور اس موقف پر ''متفردانہ'' ہونے کا حکم لگایا ہے۔

پھر اس کے بعد مذکورہ مضمون نگار نے ''جمہور علماء کا موقف'' کا عنوان قائم کیا ہے۔

اور اس ضمن میں ناجی ہونے کے موقف کو جمہور کی طرف منسوب کر کے اس کے چند مستدلات کا ذکر کیا ہے۔

مضمون نگار کا یہ مضمون مغالطات و متشابہات سے لبریز ہے، جس میں تحقیق کا حق اداء کرنے کے بجائے کافی حد تک، غلط بیانی، اور تلبیسات سے کام لیا گیا ہے۔

مضمون نگار کے دعوے کی صحیح و صریح نصوص، اور جمہور اہل السنہ کی عبارات و تصریحات سے تردید ہوتی ہے۔

موصوف کو اگر دیگر مصروفیات کی وجہ سے تحقیق کا زیادہ وقت نہیں تھا، یا ان میں تحقیق کا زیادہ ذوق نہیں تھا، تو یہ سمجھ لینا ہی کافی تھا کہ امت کے اندر تو بے شمار مسائل میں بہت سے اقوال اور بہت سے مواقف پائے جاتے ہیں، لیکن دلائل کی رو سے وہ تمام اقوال ایک جیسی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ بعض اقوال نہایت کمزور بھی ہوتے ہیں، اگرچہ کسی زمانہ، یا علاقہ میں ان کو اہلِ باطل کی طرف سے مشہور و معروف ہی کیوں نہ کر دیا جائے، اور بعض اقوال کسی خطاء و تسامح پر بھی مبنی ہوتے ہیں، اور اس خطاء و تسامح کا سلسلہ نقل در نقل آگے چلتا رہتا ہے، اور

اس طرح شہرت اختیار کر لیتا ہے کہ اس کے خطاء وتسامح پر مبنی ہونے کا وہم وگمان بھی ذہنوں میں نہیں آتا، لیکن جب وہ مسئلہ قرآن وسنت میں منصوص ہو، تو ایسی صورت میں ہمارے پاس قرآن وسنت کی مضبوط ومنصوص دلائل پر مبنی قول کے علاوہ کسی دوسرے قول وموقف کو ترجیح دینے، اور دوسرے اقوال کو مرجوح وتسامح پر مبنی قرار دینے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوتا۔

اس لئے پہلے ہم چند احادیث وروایات، اور ان کی اسنادی حیثیت پر بقدرِ ضرورت روشنی ڈالتے ہیں، جس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ جمہور اہل السنہ کی تصریحات وعبارات بھی پیش کی جائیں گی، جس سے مبحوث فیہ مسئلہ میں منصوص مضبوط موقف اور مستحکم اور قابلِ اتباع قول ملاحظہ کرنے، اور سمجھنے میں ذرا دشواری پیش نہ آئے گی، بشرطیکہ خالی الذہن اور ہر قسم کی عصبیت، اور غلو سے بالاتر ہو کر، اس کو ملاحظہ کیا جائے۔

انس رضی اللہ عنہ کی حدیث

صحیح مسلم میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَارَسُولَ اللّٰهِ، أَيْنَ أَبِيْ؟ قَالَ: فِي النَّارِ، فَلَمَّا قَفّٰى دَعَاهُ، فَقَالَ إِنَّ أَبِيْ وَأَبَاكَ فِي النَّارِ (صحيح مسلم، رقم الحديث ٢٠٣ ”٣٤٧“ كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو فى النار، ولا تناله شفاعة، ولا تنفعه قرابة المقربين)

ترجمہ: ایک آدمی نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میرے والد کہاں ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہنم میں، پھر جب وہ آدمی پیٹھ پھرا کر جانے لگا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بلا کر فرمایا کہ بے شک میرے والد اور آپ کے والد جہنم میں ہیں (صحیح مسلم)

یہ حدیث صحیح مسلم کے علاوہ سنن ابی داود، مسند ابی یعلیٰ، مسند بزار، مسند ابی عوانہ، اور بیہقی

وغیرہ میں بھی ہے۔

انس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت

مسند احمد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مندرجہ ذیل الفاظ میں روایت ہے:

قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْنَ أَبِيْ؟ قَالَ فِي النَّارِ. قَالَ: فَلَمَّا رَأٰى مَا فِيْ وَجْهِهٖ قَالَ : إِنَّ أَبِيْ، وَأَبَاکَ فِي النَّارِ

(مسنداحمد،رقم الحديث ١٢١٩٢)

ترجمہ: ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرے والد کہاں ہیں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہنم میں ہیں، پھر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے چہرہ پر ناگواری کو دیکھا، تو فرمایا کہ بے شک میرے والد اور آپ کے والد جہنم میں ہیں (مسند احمد)

مذکورہ حدیث کے راوی بخاری ومسلم کے راوی ہیں، سوائے حماد بن سلمہ کے، جو صحیح مسلم کے راوی اور ثقہ، اور امام ابوحنیفہ کے استاد ہیں، اور علامہ سیوطی اور ان کی اتباع میں بعض لوگوں کا حماد بن سلمہ پر تفرد کا الزام لگا کر اس حدیث کی سند پر تشکیک پیدا کرنا، بالکل بھی درست نہیں، جس کی تفصیل ہم نے دوسری تالیف میں ذکر کر دی ہے۔ [1]

اس طرح کی احادیث دوسری سندوں سے بھی مروی ہیں، جن کا ذکر آگے آتا ہے۔

اس طرح کی صحیح احادیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت میں فوت شدہ شخص کے والد کے متعلق یہ ''ناری ہونے کا حکم'' بیان فرمایا، اور اس کے ساتھ اپنے والد کے متعلق بھی بعینہٖ یہی حکم بیان فرمایا، اور یہ حکم غیبی چیز سے متعلق ہے، جس کو محض عقل سے معلوم نہیں کیا جا

---

[1] قال شعيب الارنؤوط:

رجاله ثقات رجال الشيخين غير حماد -وهو ابن سلمة -فمن رجال مسلم(حاشية مسند احمد)

سکتا، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کو اللہ کی طرف سے وحی پر مبنی سمجھا جائے، ویسے بھی اللہ کا نبی کوئی بات محض اپنی خواہش سے بیان نہیں کرتا، بلکہ اس کو قوی ذات کی طرف سے تعلیم دی جاتی ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى. عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوٰى (سورة النجم، رقم الآية ٢، الٰى ٥)

جس سے واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شخصِ مذکور اور آپ کے والد کی عاقبت سے آگاہ فرما دیا گیا تھا، اور اسی کے مطابق اللہ کے نبی نے سچ وحق فرمایا، جس پر ایمان لانا چاہیے، اور اللہ اور اس کے رسول کے اس حکم میں بے ادبی کا تصور قائم نہیں کرنا چاہیے، جمہور سلف وخلف نے بھی اس سے یہی سمجھا، اور انہوں نے مذکورہ اور اس جیسی نصوص کے خلاف کوئی دوسری صحیح وصریح نص کو نہیں پایا، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

زَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهٖ، فَبَكٰى وَأَبْكٰى مَنْ حَوْلَهٗ، فَقَالَ: اِسْتَأْذَنْتُ رَبِّيْ فِيْ أَنْ أَسْتَغْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِيْ، وَاسْتَأْذَنْتُهٗ فِيْ أَنْ أَزُوْرَ قَبْرَهَا فَأُذِنَ لِيْ، فَزُوْرُوا الْقُبُوْرَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْمَوْتَ (صحيح مسلم، رقم الحديث ٩٧٦ "١٠٨" كتاب الجنائز، باب استئذان النبى صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ماں کی قبر کی زیارت کی، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو رونا آ گیا، اور آپ کے قرب وجوار کے لوگوں کو بھی رونا آ گیا، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے یہ اجازت طلب کی کہ میں اپنی

ماں کے لیے استغفار کروں، تو مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی، اور میں نے اپنی ماں کی قبر کی زیارت طلب کی، تو اس کی میرے رب نے مجھے اجازت دے دی، پس تم قبروں کی زیارت کیا کرو، بے شک وہ موت کو یاد دلاتی ہے (مسلم)

اللہ اپنے بندوں پر نہایت مہربان ہے، بطور خاص اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو اَخصُّ الُخَاصُ تعلق ہے، وہ کسی بندۂ مومن سے مخفی نہیں، لیکن اس کے باوجود آپ کو والدہ کے لئے جو استغفار کی اجازت حاصل نہ ہوئی، اس کی صاف وجہ قرآن مجید کی اس آیت میں مذکور ہے:

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ. وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهٗ أَنَّهٗ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ (سورة التوبة، رقم الآيات،۱۱۲، ۱۱۳)

بعض دوسری احادیث وروایات میں اس کی مزید وضاحت آئی ہے، اور جمہور اہلُ السنۃ نے بھی اس سے یہی سمجھا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت

اور محمد بن اسحاق بن عباس مکی فاکہی (المتوفیٰ:272ھ) نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے درج ذیل الفاظ میں اس حدیث کو روایت کیا ہے:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : اِسْتَأْذَنْتُ رَبِّيْ فِيْ أَنْ أَزُوْرَ قَبْرَ أُمِّيْ فَأَذِنَ لِيْ، وَاسْتَأْذَنْتُهُ فِيْ أَنْ أَدْعُوَ لَهَا فَأَبٰى أَنْ يَّأْذَنَ لِيْ (أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ج۴ص ۵۶،رقم الحديث ۲۳۷۵،فضل مقبرة مكة واستقبالها القبلة ،وذكر مقبرة مكة في الجاهلية والإسلام)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے اپنی ماں کی قبر کی زیارت کی اجازت طلب کی، جس کی مجھے اجازت مل گئی، اور میں نے اپنے رب سے ان کے لئے دعاء کی اجازت طلب کی، تو میرے رب نے مجھے ان کے لئے دعاء کرنے سے منع فرمادیا (اخبارِ مکہ)

استغفار بھی اللہ سے مغفرت کی دعاء کرنے کا نام ہے، اس لئے اس روایت کو پہلی روایت کے مخالف نہیں سمجھنا چاہیے۔

بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث

مسند احمد میں حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَزَا غَزْوَةَ الْفَتْحِ، فَخَرَجَ يَمْشِيْ إِلَى الْقُبُوْرِ حَتّٰى إِذَا أَتٰى أَدْنَاهَا جَلَسَ إِلَيْهِ كَأَنَّهُ يُكَلِّمُ إِنْسَانًا جَالِسًا يَبْكِيْ قَالَ: فَاسْتَقْبَلَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ: مَا يُبْكِيْكَ جَعَلَنِي اللّٰهُ فِدَاءَكَ . قَالَ: سَأَلْتُ رَبِّيْ أَنْ يَّأْذَنَ لِيْ فِيْ زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّ مُحَمَّدٍ، فَأَذِنَ لِيْ فَسَأَلْتُهُ أَنْ يَّأْذَنَ لِيْ فَأَسْتَغْفِرَ لَهَا فَأَبٰى

(مسند الإمام أحمد ، رقم الحديث ٢٣٠٣٨)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کا غزوہ فرمایا، پھر آپ نکلے، قبروں کی طرف چلتے گئے، یہاں تک کہ ان کے انتہائی قریب پہنچ کر بیٹھ گئے، گویا کہ رو رو کر کسی بیٹھے ہوئے انسان سے بات کررہے ہوں، پھر آپ کے سامنے عمر بن خطاب حاضر ہوئے، اور عرض کیا کہ اللہ مجھے آپ پر فداء کرے، آپ کو کس بات کی وجہ سے رونا آیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے محمد کی ماں کی قبر کی زیارت کی اجازت طلب کی، جس کی مجھے اجازت مل گئی، پھر میں نے اپنے رب سے یہ اجازت طلب کی کہ میں ان کے لئے استغفار

کروں، تو میرے رب نے مجھے استغفار سے منع فرمادیا (مسند احمد)

یہ حدیث صحیح ہے، جس کی تائید حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ [1]

بریدہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت

اور مسند احمد میں ہی حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] قال شعيب الارنؤوط:
حديث صحيح، وهذا إسناد ضعيف من أجل أبي جناب -وهو يحيى بن أبي حَيَّة الكَلْبي، فهو ضعيف، لكنه قد توبع، وباقي رجال الإسناد موثقون.
وأخرجه الخطيب البغدادي في "موضح أوهام الجمع والتفريق 463-2/462 "من طريق شريک بن عبد الله النَّخَعي، عن يحيى بن أبي حية الكلبي، بهذا الإسناد.
وسيأتي مختصراً بقصة زيارة القبور عن وكيع، عن أبي جناب يحيى بن أبي حية برقم(23052).
وأخرجه مختصراً بقصة زيارة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبر أمه في فتح مكة، والإذن له في ذلک، ومنعه من الاستغفار لها :ابنُ أبي شيبة في "مصنفه 3/343 "عن محمد بن عبد الله الأَسَدي، والحاكم 1/375و 2/605من طريق يحيى بن اليمان، والنسفي في "القند في ذكر علماء سمرقند "ص 125-124من طريق قَبيصة بن عقبة، ثلاثتهم عن سفيان الثوري، عن علقمة بن مَرْثَد، عن سليمان بن بريدة، به .وزاد ابن أبي شيبة والنسفي :قال -يعني بريدة :-فلم نر يوماً كان أكثر باكياً منه يومئذٍ.
ولفظ رواية الحاكم :أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زار قبر أمه في ألف مُقنَّعٍ، فما رؤي أكثر باكياً من ذلک اليوم .وإسناده صحيح على شرط مسلم.
وقد سلف نحو هذه القصة ومنعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الاستغفار لأمه من طريق محارب بن دثار، عن عبد الله بن بريدة، عن أبيه برقم (23003) ، وعن القاسم بن عبد الرحمن، عن ابن بريدة، عن أبيه برقم(23017) ، وإسناد الطريق الأول صحيح على شرط الشيخين، وإسناد الثاني ضعيف.
وانظر(23016) ، وما سلف برقم(22958).
وفي باب زيارة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبر أمه، والإذن له بذلک، ومنعه من الاستغفار لها عن أبي هريرة، سلف في مسنده برقم(9688) ، وهو في "صحيح مسلم976) ") ، وكنا قد حكمنا هناک على حديث بريدة بن الحُصيب هذا بالضعف، فليستدرک تصحيحه من هنا(حاشية مسند احمد)

كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَهُ قَرِيبٌ مِّنْ أَلْفِ رَاكِبٍ فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهٖ وَعَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ فَقَامَ إِلَيْهِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَفَدَاهُ بِالْأَبِ وَالْأُمِّ يَقُولُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ مَا لَكَ؟ قَالَ: إِنِّيْ سَأَلْتُ رَبِّيْ فِيْ اسْتِغْفَارٍ لِأُمِّيْ، فَلَمْ يَأْذَنْ لِيْ، فَدَمَعَتْ عَيْنَايَ رَحْمَةً لَّهَا مِنَ النَّارِ (مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث ٢٣٠٠٣)

ترجمہ: ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (سفر میں) تھے، ہم ایک جگہ اترے، اور ہم ایک ہزار کے قریب سوار تھے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعات پڑھیں، پھر ہماری طرف اپنے چہرے سے متوجہ ہوئے، اور اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اٹھ کر گئے، اور عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، اے اللہ کے رسول! آپ کو کیا ہوا؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے، اپنی والدہ (آمنہ) کے استغفار کے لیے اجازت طلب کی، تو میرے رب نے مجھے اس کی اجازت نہیں دی، پس میری آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے، والدہ کے لیے آگ سے رحم کی وجہ سے (مسند احمد)

مذکورہ حدیث کی سند صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی شرط پر ہے۔ [1]

اور ان ہی الفاظ میں یہ حدیث صحیح ابنِ حبان میں بھی ہے۔ [1]

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين من جهة الحسن بن موسى -وهو الأشيب البغدادي-، وأما متابعه أحمد بن عبد الملك -وهو ابن واقد الحرّاني-، فهو ثقة من رجال البخاري وحده .زهير :هو ابن معاوية بن حُديج الجعفي، وابن بريدة :هو عبد الله كما جاء مصرحاً باسمه في الرواية السالفة(حاشية مسند الإمام أحمد بن حنبل ، تحت رقم الحديث : ٢٣٠٠٣)

[2] كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فنزل بنا ونحن قريب من ألف راكب، فصلى بنا ركعتين، ثم أقبل علينا بوجهه، وعيناه تذرفان، فقام إليه عمر، ففداه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ روایت میں ’’رَحْمَةً لَّهَا مِنَ النَّارِ ‘‘ کے الفاظ میں گذشتہ دلالت کی مزید وضاحت بھی موجود ہے، جمہور نے بھی اس سے یہی سمجھا اور مراد لیا ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے، لیکن افسوس کہ دیگر نصوص میں اس طرح کے الفاظ کی دلالت کو واضح سمجھنے والے مضمون نگار جیسے حضرات کو اس موقع پر دلالت واضح نظر نہیں آتی۔

بریدہ رضی اللہ عنہ کی تیسری روایت

حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو حضرت سفیان ثوری نے براہِ راست علقمہ بن مرثد سے، انہوں نے سلیمان بن بریدہ سے، اور انہوں نے اپنے والد حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت کیا ہے کہ:

أَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرًا فَجَلَسَ عَلَيْهِ، وَجَلَسَ النَّاسُ حَوْلَهُ، فَجَعَلَ يُحَرِّكُ أِصْبَعَهُ وَرَأْسَهُ كَالْمُخَاطِبِ. فَقَامَ فَجَعَلَ يَبْكِيْ فَاسْتَقْبَلَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، فَقَالَ: مَا يُبْكِيْكَ؟ قَالَ إِنِّيْ اِسْتَأْذَنْتُ رَبِّيْ عَزَّوَجَلَّ زِيَارَةَ قَبْرَ أُمِّ مُحَمَّدٍ فَأَذِنَ لِيْ وَسَأَلْتُهُ الْإِسْتِغْفَارَ فَأَبٰى

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بالأب والأم، وقال: مالک یا رسول الله؟ فقال صلی الله علیه وسلم: " إنی استأذنت فی الاستغفار لأمی فلم یأذن لی، فدمعت عینی رحمة لها من النار(صحیح ابنِ حبان،رقم الحدیث ۵۳۹۰، کتاب الاشربة، فصل فی الاشربة)

قال شعیب الارنؤوط:

حدیث صحیح ,عبد الرحمن بن عمرو البجلی ترجمه المؤلف فی "ثقاته ,8/380" فقال :عبد الرحمن بن عمرو بن البجلی من أهل حران ,کنیته أبو عثمان ,یروی عن زهیر بن معاویة وموسی بن أعین ,حدثنا عنه أبو عروبة ,مات بحران سنة ست وثلاثین ومائتین ,ومن فوقه ثقات من رجال الشیخین.

-2وأخرجه أحمد ,5/355ومسلم 977فی الجنائز :باب استئذان النبی صلی الله علیه وسلم ربه عز وجل فی زیارة قبر أمه ,والنسائی 8/311فی الأشربة :باب الإذن فی شیء منها ,والطحاوی 4/228من طرق عن زهیر بن معاویة ,بهذا الإسناد .وقد تقدم برقم ,3168وسیأتی برقم5391و.5400(حاشیة صحیح ابنِ حبان)

عَلَيَّ، فَأَدْرَكَتْنِي رَحْمَتُهَا فَبَكَيْتُ . قَالَ: فَمَا رَأَيْتُ سَاعَةً أَكْثَرَ بَاكِيًا مِنْ تِلْكَ السَّاعَةِ (من حديث الإمام سفيان بن سعيد الثوری، ص ۱۳۴، رقم الحديث ۲۲۰، القسم الثانی: رواية محمد بن يوسف الفريابی عن الثوری، الناشر: شركة دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۲۵ھ، ۲۰۰۴ء)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر کے پاس آ کر بیٹھ گئے، اور لوگ بھی آپ کے قرب وجوار میں بیٹھ گئے، پھر آپ نے اپنی انگلی اور سر کو ہلانا شروع کیا، جیسا کہ کسی سے مخاطب ہوں، پھر آپ نے کھڑے ہو کر رونا شروع کیا، پھر آپ کے سامنے عمر رضی اللہ عنہ نے آ کر عرض کیا کہ آپ کو کس چیز کی وجہ سے رونا آیا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب عزوجل سے محمد کی والدہ کی قبر کی زیارت کی اجازت طلب کی، جس کی مجھے اجازت دے دی گئی، اور میں نے اپنے رب سے والدہ کے لئے استغفار کی اجازت طلب کی، جس کا میرے رب نے مجھے انکار فرمادیا، پس مجھے والدہ پر رحم نے پکڑ لیا، پس مجھے رونا آ گیا، بریدہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے کسی لمحہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس لمحہ سے زیادہ کثرت سے روتے ہوئے نہیں دیکھا (حدیث سفیان ثوری)

اس روایت میں بھی استغفار کی اجازت نہ ملنے کی وجہ اور سبب سے رونے کا صاف ذکر ہے، جس کی دلالت اپنے مقصود پر واضح ہے۔

بریدہ رضی اللہ عنہ کی چوتھی روایت

اور امام احمد نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث کو اس طرح روایت کیا ہے کہ:

خَرَجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتّٰى إِذَا كُنَّا بِوَدَّانَ قَالَ: مَكَانَكُمْ حَتّٰى آتِيَكُمْ، فَانْطَلَقَ، ثُمَّ جَائَنَا وَهُوَ ثَقِيلٌ فَقَالَ: إِنِّي أَتَيْتُ

قَبْـرَ أُمِّ مُـحَـمَّـدٍ،فَسَأَلْتُ رَبِّي الشَّفَاعَةَ فَمَنَعَنِيهَا (مسـنـد الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث ٢٣٠١٧) [1]

ترجمہ: میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ نکلا، جب ہم وَدّان (نامی قریہ) کے قریب پہنچے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم یہیں ٹھہرے رہو، میں ابھی تمہارے پاس آتا ہوں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے، پھر ہمارے پاس واپس تشریف لائے، اور اس وقت آپ کی طبیعت پر بوجھ تھا (یعنی آپ غمگین تھے) پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں محمد کی والدہ (آمنہ) کی قبر پر حاضر ہوا تھا، پھر میں نے اپنے رب سے (ان کے لیے) شفاعت کا سوال کیا، تو میرے رب نے مجھے شفاعت سے منع فرما دیا (مسند احمد)

بریدہ رضی اللہ عنہ کی پانچویں روایت

یہ حدیث امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی سند سے بھی مروی ہے، اور مجموعی طور پر معتبر ہے۔ [2]

---

[1] قـال شـعـيـب الارنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد ضعيف من أجل أيوب بن جابر -وهو ابن سيار اليمامي الكوفي-، فهو ضعيف .حسين بن محمد :هو ابن بهرام المروذي، وسماك :هو ابن حـرب، والقاسم بن عبد الرحمن، هو ابن عبد الله بن مسعود الهذلي، وابن بريدة :هو سليمان كما يـدل عـليـه صـنيع ابن حجر، فقد ذكر الحديث في ترجمته من "أطراف المسند 1/608-609 "، و"إتحاف المهرة 2/545."

وأخرجه البزار (96) مـن طـريـق عبـد الـله بن الوزير الطائفي، عن محمد بن جابر، عن سماك بن حرب، بهذا الإسناد .ولفظه :قال -يعني بريدة :- كـنـا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كنا بودان -أو بالقبور-، سـأل الشـفـاعة لأمه، أحسبه قال :فـضـرب جبريل صدره وقال :لا تستغفر لمن مات مشركا، فرجع وهو حزين .ومحمد بن جابر -وهو ابن سيار الحنفي الكوفي أخو أيوب بن جابر -ضعيف أيضا(حاشية مسند احمد)

وقال الالباني:وأيوب هذا ضعيف ,لـكن تابعه سفيان(إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني، ج٣ص ٢٢٥،رقم الحديث ٧٧٢، كتاب الجنائز)

[2] حدثنا محمد بن إبراهيم، ثنا إسحاق بن إبراهيم، ثنا إسماعيل بن محمد الفسوي، ثنا مكي بن إبراهيم، حدثنا أبو حنيفة، عن علقمة بن مرثد، عن ابن بريدة، عن أبيه، قال :استأذن النبي صلى الله

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

شفاعت کی ممانعت کا معاملہ بھی استغفار کی ممانعت سے مختلف نہیں۔

اور یہ بات اصولی طور پر طے شدہ ہے کہ نبی کی عام شفاعت ہر مومن کے لئے ہے، غیر مومن ہی اس سے محروم ہوگا، اس حدیث کی دلالت بھی واضح ہے، جس میں کوئی ابہام نہیں۔

لیکن مضمون نگار جیسے لوگوں کو یہاں بھی اس دلالت سے اطمینان نہیں، اور معلوم نہیں کہ وہ اپنی مرضی کی کس طرح کی دلالت کے خواہش مند ہیں۔

بریدہ رضی اللہ عنہ کی چھٹی روایت

اور حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو امام بزار نے درجِ ذیل الفاظ میں روایت کیا ہے:

كُنَّا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم، حَتّٰى إِذَا كُنَّا بِوَدَّانَ، أَوْ بِالْقُبُوْرِ، سَأَلَ الشَّفَاعَةَ لِأُمِّهِ، أَحْسَبُهُ قَالَ: فَضَرَبَ جِبْرِيْلُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم صَدْرَهُ، وَقَالَ: لَا تَسْتَغْفِرْ لِمَنْ مَاتَ مُشْرِكًا، فَرَجَعَ، وهُوَ حَزِيْنٌ (مسند البزار، رقم الحديث ۴۴۵۳،مسند بريدة بن الحصيب رضى الله عنه)

ترجمہ: ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، جب ہم ''وَدّان'' (نام کے مقام) یا قبروں کے قریب پہنچے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (اللہ تعالیٰ سے) اپنی والدہ (آمنہ) کے لیے شفاعت کا سوال کیا، تو جبریلِ امین نے رسول

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

عليه وسلم فى زيارة قبر أمه فأذن له، فانطلق معه المسلمون حتى انتهى إلى قريب من القبر، فمكث المسلمون ومضى النبى صلى الله عليه وسلم إلى قبرها فمكث طويلا، ثم اشتد بكاؤه حتى ظننا أنه سكت، فأقبل وهو يبكى، فقال له عمه :ما أبكاك يا نبى الله بأبى أنت وأمى؟ فقال: استأذنت فى زيارة قبر أمى فأذن لى، واستأذنته فى الشفاعة فأبى على فبكيت رحمة لها "فبكى المسلمون رحمة للنبى صلى الله عليه وسلم(مسند الإمام أبى حنيفة ،بروا ية أبى نعيم،ص ۱۴۹ ،باب العين، روايته، عن علقمة بن مرثد، كوفى تابعى، روى عن ابن عمر سمع عطاء، وسليمان بن بريدة، روى عنه الثورى، وشعبة مات فى ولاية خالد الفسوى)

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سینہ پر ہاتھ مار کر فرمایا کہ جو مشرک ہونے کی حالت میں فوت ہو جائے، اس کے لیے آپ استغفار مت کریں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبریلِ امین کی یہ بات سن کر، غمگین ہونے کی حالت میں لوٹے'' (مسند بزار)

اس روایت کی سند پر بعض حضرات نے ''محمد بن جابر'' راوی کی وجہ سے ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ [1]

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ''محمد بن جابر'' کی بعض محدثین نے تحسین بھی کی ہے، اور جن حضرات نے تضعیف کی، تو وہ زیادہ نہیں ہے۔ [2]

اسی وجہ سے ان کی مرویات کی دیگر مویدات کی بناء پر حسبِ موقع تصحیح و تحسین بھی کی گئی ہے۔ [3]

اور پہلی روایات میں استغفار و شفاعت کی اجازت نہ ملنے کی وجہ بھی جمہور کی تصریح کے

---

[1] قال الهيثمی:

رواه البزار، وقال: لم يروه بهذا الإسناد إلا محمد بن جابر عن سماک بن حرب .
قلت: ولم أر من ذكر محمد بن جابر هذا (مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ٤٥٨، باب فی اهل الجاهلية)

[2] قال الهيثمی، فی موضع آخر:

عن طلق بن علی قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :-إن الله عز وجل جعل هذه الأهلة مواقيت للناس صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ;فإن غم عليكم فأتموا العدة.
رواه أحمد، والطبرانی فی الكبير، وفيه محمد بن جابر اليمامی، وهو صدوق ولكنه ضاعت كتبه وقبل التلقين (مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ٤٨٠١، باب فی الأهلة وقوله صوموا لرؤيته)

وقال ابن حجر:

محمد ابن جابر ابن سيار ابن طارق الحنفی اليمامی أبو عبد الله أصله من الكوفة صدوق ذهبت كتبه فساء حفظه وخلط كثيرا وعمی فصار يلقن ورجحه أبو حاتم على ابن لهيعة من السابعة مات بعد السبعين د [ت] ق(تقريب التهذيب،ص ٤٧١، رقم الترجمة ٥٧٧٧، حرف الميم)

[3] قال الذهلی لا بأس به وقال بن حبان كان أعمى يلحق فی كتبه ما ليس من حديثه ويسرق ما ذكر به فيحدث به قال أحمد بن حنبل لا يحدث عنه إلا شر منه وقال الدارقطنی هو وأخوه يتقاربان فی الضعف قيل له يتركان فقال لا بل يعتبر بهما(تهذيب التهذيب،ج ٩،ص ٩٠،حرف الميم، تحت ترجمة ''محمد بن جابر بن سيار بن طلق السحيمی'' رقم الترجمة ١١٦)

مطابق اس روایت میں مذکور علت ہے، اور اس روایت کو سابق صحیح احادیث وروایات کے مخالف سمجھنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ دیگر مسائل وابواب میں بلاتردد اس طرح کی مرویات کو ایک دوسرے کے موافق، بلکہ ان کا موید وشارح سمجھا جاتا ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث سند کے اعتبار سے قابلِ استدلال ہے، جس کی دوسری روایات تائید وتصدیق کرتی ہیں۔ [1]

ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث

امام طحاوی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا وَخَرَجْنَا مَعَهُ حَتّٰى انْتَهَيْنَا إِلَى الْمَقَابِرِ، فَأَمَرَنَا فَجَلَسْنَا، ثُمَّ تَخَطَّى الْقُبُوْرَ حَتّٰى انْتَهٰى إِلٰى قَبْرٍ مِّنْهَا، فَجَلَسَ فَنَاجَاهُ طَوِيْلًا، ثُمَّ ارْتَفَعَ نَحِيْبُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَاكِيًا، فَبَكَيْنَا لِبُكَاءِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْبَلَ إِلَيْنَا، فَتَلَقَّاهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، فَقَالَ: مَا الَّذِيْ أَبْكَاكَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، فَقَدْ أَبْكَانَا وَأَفْزَعَنَا؟ فَأَخَذَ بِيَدِ عُمَرَ، ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَيْنَا فَأَتَيْنَاهُ فَقَالَ: أَفْزَعَكُمْ

---

[1] قال شعيب الارنؤوط:

صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف لضعف محمد بن جابر -وهو اليمامي(حاشية مسند احمد،تحت رقم الحديث ٧٩٠)

وقال الالبانی فی موضع:

وهذا إسناد لا بأس به فی المتابعات؛ فإن رجاله كلهم ثقات؛ غير محمد بن جابر -وهو أبو عبد الله اليمامي -وهو صدوق؛ لكنه ضعف من قبل حفظه، وقد فضله أبو حاتم على ابن لهيعة.قلت :وقد تابعه عبد الله بن بدر فی الإسناد السابق؛ فحديثه هذا صحيح(صحيح سنن أبی داود،تحت رقم الحديث١٧٧ ،كتاب الطهارة،باب الرخصة فی ذلک)

بُكَائِيْ؟ قُلْنَا :نَعَمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. فَقَالَ : إِنَّ الْقَبْرَ الَّذِيْ رَأَيْتُمُوْنِيْ أُنَاجِيْ قَبْرَ آمِنَةَ بِنْتِ وَهْبٍ، وَإِنِّي اسْتَأْذَنْتُ رَبِّيْ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْاسْتِغْفَارِ لَهَا فَلَمْ يَأْذَنْ لِيْ، وَنَزَلَ عَلَيَّ (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ) حَتّٰى تَنْقَضِيَ الْآيَةُ، (وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ) فَأَخَذَنِيْ مَا يَأْخُذُ الْوَلَدَ لِلْوَالِدَيْنِ مِنَ الرِّقَّةِ، فَذٰلِكَ الَّذِيْ أَبْكَانِيْ.

فَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ كَانَ فِيْهِ نُزُوْلُ مَا قَدْ تَلَوْنَا، غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ نُزُوْلُ مَا قَدْ تَلَوْنَا بَعْدَ أَنْ كَانَ جَمِيْعُ مَا ذَكَرْنَا مِنْ سَبَبِ أَبِيْ طَالِبٍ، وَمِنْ سَبَبِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِيْمَا كَانَ سَمِعَهُ مِنَ الْمُسْتَغْفِرِ لِأَبَوَيْهِ، وَمِنْ زِيَارَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْرَ أُمِّهِ، وَمِنْ سُؤَالِ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِنْدَ ذٰلِكَ الْإِذْنَ لَهُ فِي الِاسْتِغْفَارِ لَهَا، فَكَانَ نُزُوْلُ مَا تَلَوْنَا جَوَابًا عَنْ ذٰلِكَ كُلِّهِ. وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ إِبَاحَةِ الْاسْتِغْفَارِ لِأَحْيَائِهِمْ (شرح مشكل الآثار، ج٦، ص٢٨٥، رقم الحديث ٢٤٨٧، باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاستغفار للمشركين من نهى أو إباحة)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن نکلے، اور ہم بھی نکلے، یہاں تک کہ ہم قبرستان پہنچ گئے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بیٹھنے کا حکم فرمایا، ہم بیٹھ گئے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم قبروں سے گذرتے ہوئے تشریف لے گئے، یہاں تک کہ ان قبروں میں سے ایک قبر کے پاس پہنچ گئے، پھر بیٹھ گئے، اور طویل وقت تک مناجات کرتے رہے، پھر بلند آواز سے روتے ہوئے کھڑے ہوئے، تو ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رونے کی وجہ سے رونے لگے، پھر نبی صلی اللہ

علیہ وسلم ہماری طرف متوجہ ہوئے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ملاقات کی، اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول، آپ کو کس بات کی وجہ سے رونا آیا، جس نے ہمیں بھی رلا اور گھبرا دیا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کا ہاتھ پکڑا، پھر ہماری طرف متوجہ ہوئے اور ہمارے پاس تشریف لائے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کہ کیا تمہیں میرے رونے سے گھبراہٹ پیدا ہوگئی؟ ہم نے عرض کیا کہ بے شک، اے اللہ کے رسول، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس قبر پر تم نے مجھے مناجات کرتے ہوئے دیکھا، تو وہ ''آمنۃ بنتِ وھب'' کی قبر تھی، اور بے شک میں نے اپنے رب عز وجل سے ان کے لئے استغفار کی اجازت طلب کی تھی، تو میرے رب نے مجھے اس کی اجازت نہیں دی، اور مجھ پر یہ آیت نازل فرمائی:

''مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى''

''نہیں حق حاصل ہے نبی کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے، یہ کہ وہ استغفار کریں مشرکین کے لیے، اگرچہ وہ ان کے قریبی کیوں نہ ہوں''

پس مجھے اس چیز نے پکڑ لیا، جو بیٹے کو والدین کی رقت سے پیدا ہوتی ہے، پس یہی چیز ہے، جس نے مجھے رلایا۔

(امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں) پس اللہ زیادہ جانتا ہے، اس سبب کو جس کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی، ان روایات کے بارے میں جو ہم نے پیچھے روایت کیں، البتہ جو آیت ہم نے تلاوت کی، بلا شبہ اس کا نزول اُن تمام واقعات کے بعد ممکن ہے، جو ہم نے ذکر کیے، یعنی ابو طالب کے فوت ہونے کے بعد ان کے لیے استغفار کے موقع پر، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے

سبب سے، جب انہوں نے ایک شخص کو اپنے مشرک والدین کے لیے استغفار کرتے ہوئے سنا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کرنے اور رب تعالیٰ عزوجل سے اس موقع پر ان کے لیے استغفار کی اجازت طلب کرنے کی صورت میں، پس ان سب کے نزول کے متعلق ہمارا جواب وہی ہوگا، جو ہم نے ذکر کیا (شرح مشکل الآثار)

گذشتہ احادیث میں استغفار کی ممانعت کی وجہ بھی یہی تھی، جس کا مندرجہ بالا روایت میں ذکر گذرا، جمہور اہل السنہ نے اس روایت کے بغیر بھی ان میں استغفار کی ممانعت کی علت یہی سمجھی اور قرار دی ہے، پس اس روایت میں اس مضمون کی مزید وضاحت موجود ہے، اس لئے اس کو مذکورہ احادیث کے مخالف سمجھنا درست نہیں۔

جہاں تک اس آخری حدیث کی سند کا تعلق ہے، تو اس کی سند کو بعض حضرات نے ''ایوب بن ھانیٔ'' راوی کی وجہ سے فی نفسہ ضعیف کہا ہے، لیکن ایک تو وہ ضعف زیادہ شدید نہیں، دوسرے ''ایوب بن ھانیٔ'' کو بعض نے ''صدوق'' کہا ہے۔

چنانچہ حافظ ذہبی نے ''الکاشف'' میں ''ایوب بن ھانیٔ'' کو صدوق کہا ہے۔ [1]

تیسرے اس کی دیگر روایات سے بھی تائید ہوتی ہے،، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اور یہ بات علمِ حدیث میں طے شدہ ہے کہ مختلف فیہ راوی کی روایت حسن شمار ہوا کرتی ہے۔ [2]

اور ایک ضعیف حدیث کی دوسری ضعیف حدیث سے تائید ہو جائے، تو اس کو ''حسن لغیرہٖ'' کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے، اور اگر ایک صحیح حدیث سے تائید ہو جائے، تو وہ ''صحیح لغیرہٖ'' کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔

---

[1] أيوب بن هانىء عن مسروق وعنه بن جريج صدوق ق(الكاشف فى معرفة من له رواية فى الكتب الستة، ج ا ص ٢٦٢، تحت رقم الترجمة: ٥٣٠، حرف الالف)

[2] وفى إسناده أيوب بن هانىء مختلف فيه(نيل الأوطار، ج۴، ص ١٣٣، أبواب الدفن وأحكام القبور، باب استحباب زيارة القبور للرجال دون النساء وما يقال عند دخولها)

اس لئے بعض دیگر حضرات نے ایوب بن ہانی کی روایت کو حسن قرار دیا ہے۔ [1]

اور دیگر مؤیدات وشاہدات کی موجودگی میں اس روایت کی عدمِ تضعیف ہی راجح ہے۔ [2]

ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَقْبَلَ مِنْ غَزْوَةِ تَبُوْكٍ وَاعْتَمَرَ، فَلَمَّا هَبَطَ مِنْ ثَنِيَّةِ عُسْفَانَ أَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَّسْتَنِدُوْا إِلَى الْعَقَبَةِ حَتّٰى أَرْجِعَ إِلَيْكُمْ، فَذَهَبَ فَنَزَلَ عَلٰى قَبْرِ أُمِّهٖ فَنَاجٰى رَبَّهٗ طَوِيْلًا، ثُمَّ إِنَّهٗ بَكٰى فَاشْتَدَّ بُكَاؤُهٗ، وَبَكٰى هٰؤُلَاءِ لِبُكَائِهٖ وَقَالُوْا: مَا بَكٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٰذَا الْمَكَانِ إِلَّا وَقَدْ أَحْدَثَ فِيْ أُمَّتِهٖ شَيْئًا لَا يُطِيْقُهٗ، فَلَمَّا بَكٰى هٰؤُلَاءِ قَامَ فَرَجَعَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: مَا يُبْكِيْكُمْ؟ قَالُوْا: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ بَكَيْنَا لِبُكَائِكَ قُلْنَا: لَعَلَّهٗ أَحْدَثَ فِيْ أُمَّتِكَ شَيْئًا لَا يُطِيْقُهٗ قَالَ: لَا، وَقَدْ كَانَ بَعْضُهٗ وَلٰكِنْ

---

[1] هذا الحديث فى سنده عند الحاكم وابن أبى حاتم أيوب بن هانىء الكوفى وقد سبق بيان حاله عند حديث رقم (88) وأنه صدوق، فعليه يكون الحديث بهذا الإسناد حسناً لذاته.
لكن الحاكم قال :أخرجه مسلم عن أبى هريرة مختصراً.
قلت :وهو كذلك فقد أخرجه مسلم عن أبى هريرة مختصراً .كتاب الجنائز 36 -باب :استئذان النبى -صلى الله عليه وسلم -ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه (671 /2، ح108)، فعليه يكون الحديث بإسناد الحاكم صحيحاً لغيره -والله أعلم(حاشية مختصرُ تلخيص الذّهبى على مُستدرَك أبى عبد اللهِ الحَاكم، ج٢،ص ١٠٨١،١٠٨١، كتاب التفسير،تحت رقم الحديث٣١٣)
وهذا سند حسن(نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور، ج٩،ص ٣٢،سورة التوبة)

[2] قال شعيب الارنؤوط:
صحيح لغيره، وهذا إسناد ضعيف، ابن جريج -وهو عبد الملك بن عبد العزيز -مدلس وقد رواه بالعنعنة، وأيوب بن هانء ضعفه ابن معين، وقال أبو حاتم :شيخ صالح، وقال الدارقطنى :يعتبر به، وذكره ابن حبان فى "الثقات"(حاشية سنن ابنِ ماجه،تحت رقم الحديث ١٥٧١)

نَزَلْتُ عَلٰی قَبْرِ أُمِّیْ فَدَعَوْتُ اللّٰہَ أَنْ یَّأْذَنَ لِیْ فِیْ شفاعَتِہا یَوْمَ الْقِیَامَۃِ فَأَبَی اللّٰہُ أَنْ یَّأْذَنَ لِیْ فَرَحِمْتُھَا وَھِیَ أُمِّیْ فَبَکَیْتُ، ثُمَّ جَائَنِیْ جِبْرِیْلُ عَلَیْہِ السَّلَامُ فَقَالَ ”وَمَا کَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاھِیْمَ لِأَبِیْہِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَۃٍ وَّعَدَھَا إِیَّاہُ فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَہٗ أَنَّہٗ عَدُوٌّ لِلّٰہِ تَبَرَّأَ مِنْہُ“فَتَبَرَّأْ أَنْتَ مِنْ أُمِّکَ کَمَا تَبَرَّأَ إِبْرَاھِیْمُ مِنْ أَبِیْہِ، فَرَحِمْتُھَا وَھِیَ أُمِّیْ (المعجم الکبیر للطبرانی، ج ۱۱ ص ۳۷۴، رقم الحدیث ۱۲۰۴۹)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوۂ تبوک سے واپس تشریف لے آئے، اور عمرہ کیا، پھر جب مقامِ ثنیہ عسفان سے نیچے اترے، تو اپنے صحابہ کو یہ حکم فرمایا کہ وہ عقبہ کی طرف بیٹھے رہیں، یہاں تک کہ میں تمہارے پاس لوٹ کرنہ آ جاؤں، پھر آپ تشریف لے گئے، پھر اپنی والدہ کی قبر کے پاس گئے، پھر دیر تک اپنے رب سے مناجات کی، پھر اس کے بعد شدت کے ساتھ روئے، جس پر وہاں موجود دوسرے اصحاب بھی روئے، اور صحابۂ کرام نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مقام پر رونے کی وجہ صرف یہی ہے کہ یہاں آپ کی امت میں کوئی ایسی چیز پیدا ہوئی، جس کی امت کو طاقت نہیں، پھر جب دوسرے حضرات بھی روئے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کی طرف کھڑے ہو کر لوٹے، اور فرمایا کہ تم کیوں رو رہے ہو، تو صحابہ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے نبی! ہم آپ کے رونے کی وجہ سے روئے، ہم نے عرض کیا کہ شاید آپ کی امت میں کوئی ایسی چیز پیدا ہوئی کہ جس کی امت کو طاقت نہیں، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسی کوئی بات نہیں، البتہ اس میں کچھ بات ہے، لیکن میں نے اپنی والدہ کی قبر پر حاضر ہو کر اللہ سے یہ دعاء کی کہ مجھے قیامت کے دن ان کی شفاعت کی اجازت حاصل ہو جائے، تو اللہ نے مجھے اس کی اجازت دینے سے منع فرما دیا، تو مجھے اپنی والدہ پر ترس کی وجہ سے رونا آ گیا، پھر میرے پاس جبریلِ امین تشریف لائے،

اور انہوں نے (سورہ توبہ کی) یہ آیت تلاوت فرمائی:

”وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ“

”اور نہیں تھا استغفار ابراہیم کا، اپنے باپ کے لیے، مگر ایک وعدے کے طور پر، جس کا انہوں نے ان سے وعدہ کیا تھا، پھر جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ان کا باپ اللہ کا دشمن (یعنی کافر) ہے، تو ابراہیم نے ان سے برائت ظاہر کردی“

پس آپ بھی اپنی والدہ سے اسی طرح برائت ظاہر کیجئے، جس طریقہ سے ابراہیم نے اپنے باپ سے برائت ظاہر کی تھی، پس مجھے اپنی والدہ پر ترس آ گیا، کیونکہ وہ میری ماں ہیں (طبرانی)

اس حدیث کی دلالت بھی پہلی روایات سے مختلف نہیں، بلکہ ان کے مطابق ہے، الفاظ کے تھوڑے بہت فرق سے اصل مقصود بدل نہیں جایا کرتا، جیسا کہ علمی دنیا میں رات، دن اس طرح کی روایات کو ایک دوسرے کی تائید واستشہاد، اور توضیحات وتشریحات میں پیش کئے جانے کا بلا نکیر معمول ہے، پس اس موقع پر بعض غلاۃ کا اجنبی برتاؤ اختیار کرنا مبنی برانصاف نہیں۔

جہاں تک اس روایت کی سندی حیثیت کا تعلق ہے، تو علامہ ہیثمی نے **”مجمعُ الزوائد“** میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ:

”اس حدیث کی سند میں ابوالدرداء، اور عبدالغفار بن منیب ہیں، جو اسحاق بن عبد اللہ سے اور وہ اپنے والد سے اور وہ عکرمہ سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں، اور مجھے عکرمہ کے علاوہ مذکورہ راویوں کی معرفت حاصل نہیں، اور میں نے ان راویوں کا ذکر کرنے والوں کو بھی نہیں دیکھا“۔ [1]

---

[1] رواه الطبرانی فی الكبير، وفيه أبو الدرداء وعبد الغفار بن المنيب عن إسحاق بن عبد الله، عن أبيه، عن عكرمة، ومن عدا عكرمة لم أعرفهم، ولم أر من ذكرهم (مجمع الزوائد، تحت رقم الحديث ۴۵۹، باب فی اهل الجاهلية)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس روایت کے راویوں کا محدثین نے ذکر کیا ہے۔ [1]
چنانچہ اس روایت کی سند میں عبد الغفار بن منیب کے بجائے ''عبد العزیز بن منیب'' ہیں، جو کہ دراصل ''ابو الدرداء''ہی کی کنیت ہے، جن کو حافظ ابنِ حجر نے تقریب التھذیب میں ''صدوق'' کہا ہے۔ [2]
اور حافظ ابنِ حجر نے ''تھذیبُ التھذیب''میں ابو حاتم سے ان کا ''صدوق''ہونا، اور نسائی اور دارقطنی سے ''لیس بہ باس''ہونا، اور ابنِ حبان سے ''مستقیمُ الحدیث''ہونا ذکر کیا ہے۔ [3]
اور حافظ ذہبی نے ان کو ''امام، حافظ، اور مقامِ مرو کا محدث'' کہا ہے۔ [4]
جہاں تک اسحاق بن عبداللہ کا تعلق ہے، تو ان کی محدثین نے تضعیف کی ہے۔ [5]

---

[1] اس روایت کی سند مندرجہ ذیل ہے:
"حدثنا محمد بن على المروزى، ثنا أبو الدرداء عبد العزيز بن المنيب، ثنا إسحاق بن عبد الله بن كيسان، عن أبيه، عن عكرمة، عن ابن عباس"

[2] عبد العزيز ابن منيب بضم الميم بعدها نون وآخره موحدة أبو الدرداء المروزى صدوق من الحادية عشرة مات سنة سبع وستين ق(تقريب التهذيب،ص ۳۵۹، رقم الترجمة ۴۱۲۷،حرف العين)

[3] قال أبو حاتم صدوق وقال النسائى والدارقطنى ليس به بأس وذكره ابن حبان فى الثقات قال مستقيم الحديث على دعابة فيه(تهذيب التهذيب، ج۶،ص ۳۶۰، تحت ترجمة "عبد العزيز بن منيب بن سلام بن الضريس" رقم الترجمة ۶۸۵،تابع حرف العين)

[4] ابن منيب المروزى أبو الدرداء عبد العزيز (ق)الإمام، الحافظ، محدث مرو، أبو الدرداء عبد العزيز بن منيب بن سلام المروزى.حدث عن :عبيد الله بن موسى، وعثمان بن الهيثم المؤذن، وأبى عبد الرحمن المقرء، وعلى بن الحسين بن واقد، وعبدان بن عثمان، وأصبغ بن الفرج، ويحيى بن بكير، وخلق.وعنه :النسائى -فى (اليوم والليلة) - وابن ماجه -فيما قاله ابن عساكر، ولم نره - والحسن بن سفيان، ومحمد بن عقيل البلخى، والحسين المحاملى، وآخرون.قال أبو حاتم : صدوق.قيل :توفى بعد سنة سبع وستين ومائتين.وقيل :توفى فيها(سير أعلام النبلاء، ج۱۳،ص ۱۵۰، ۱۵۱، رقم الترجمة ۸۱،الطبقة الخامسة عشرة)

[5] وفيه إسحاق بن عبد الله بن كيسان، وفيه ضعف(مجمع الزوائد،ج۱۰ ص۱۶۵، تحت رقم الحديث ۱۷۳۱۳،باب فيمن ذكر عنده فلم يصل عليه)
وفيه إسحاق بن عبد الله بن كيسان وهو لين الحديث(الترغيب والترهيب، ج ۱ ص۱۷۰، كتاب الصلاة،الترغيب فى إجابة المؤذن وبماذا يجيبه وما يقول بعد الأذان)

لیکن پہلی روایات کے ساتھ شامل کرنے سے وہ ضعف بھی مضمحل ہو جاتا ہے۔

اور جہاں تک عبداللہ بن کیسان کا تعلق ہے، جن کی کنیت ''ابومجاہد'' ہے، تو ان سے ابوداؤد نے اور امام بخاری نے ''الادبُ المفرد'' میں روایت کیا ہے، اور بعض محدثین نے ان کو ضعیف کہا ہے، جبکہ ابنِ حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے۔ [1]

اس کے علاوہ ابنِ سعد نے ''الطبقات الکبریٰ'' میں مختلف اسناد کے ساتھ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو کچھ اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے، جس کے بعد اسی موقع پر ابنِ سعد نے اس کی تائید میں دیگر احادیث کو بھی روایت کیا ہے۔ [2]

---

[1] د :عبد الله بن كيسان المروزى .(أبو مجاهد)عن :سعيد بن جبير، وعكرمة، ومحمد بن زياد الجمحى، وثابت البنانى.وعنه :ابنه إسحاق، وعيسى غنجار، والفضل بن موسى السينانى، وعلى بن الحسن بن شقيق.ضعفه أبو حاتم الرازى، وذكره ابن حبان فى "الثقات ."كنيته :أبو مجاهد(تاريخ الإسلام ،ج۴،ص ۴۲۶، رقم الترجمة ۲۰۷، حرف العين)

قال البخارى : له ابن يسمي إسحاق .منكر الحديث.وقال أبو حاتم : ضعيف الحديث. وذكره ابن حبان فى كتاب "الثقات.

روى لـه البـخارى فى "الأدب"، وأبـو داود(تهـذيـب الـكـمال فى أسماء الرجال، ج۱۵،ص ۴۸۱، تحت ترجمة "عبد الله بن كيسان المروزى" رقم الترجمة ۳۵۰۸،من اسمه عبد الله)

عبـد الله بن كيسان المروزى كنيته أبو مجاهد يروى عن عكرمة والحسن وابن سيرين وثابت روى عنه الفضل بن موسى وابنه إسحاق بن عبد الله بن كيسان يبقى حديثه من رواية ابنه عنه(الثقات لابن حبان، ج۷،ص ۳۳،أتباع التابعين الذين رووا عن التابعين،باب العين)

[2] قال :أخبـرنـا مـحمد بن عمر بن واقد الأسلمى، أخبرنا محمد بن عبد الله، عن الزهرى قال: وحـدثـنا محمد بن صالح، عن عاصم بن عمر بن قتادة، قال وحدثنا عبد الرحمن بن عبد العزيز، عن عبـد الـله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال :وحـدثنا هاشم بن عاصم الأسلمى، عن أبيه، عـن ابن عباس، دخل حديث بعضهم فى حديث بعض، قالوا :كـان رسول الله صلى الله عليه وسلم مـع أمـه آمـنـة بـنـت وهـب فـلـما بلغ ست سنين خرجت به إلى أخواله بنى عدى بن النجار بالمدينة تـزورهم به ومعه أم أيمن تحضنه وهم على بعيرين، فنزلت به فى دار النابغة فأقامت به عندهم شهرا، فـكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر أمورا كانت فى مقامه ذلك لما نظر إلى أطم بنى عدى بن النجار عرفه، وقال :كـنت ألاعب أنيسة جارية من الأنصار على هذا الأطم وكنت مع غلمان من أخوالى نطير طائرا كان يقع عليه ونظر إلى الدار فقال " :ههنا نزلت بى أمى، وفى هذه الدار قبر أبى عبد الله بن عبد المطلب، وأحسنت العوم فى بئر بنى عدى بن النجار، وكان قوم من اليهود

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اسی وجہ سے بعض حضرات نے اس طرح کی سند پر مشتمل حدیث کو دوسرے شاہد کی موجوگی میں معتبر سمجھا ہے۔ [1]

اس لئے مذکورہ روایت کی سند پر ضعف کا حکم لگا کر اس کی تردید کرنا درست نہیں، جبکہ تردید کرنے والے بعض غلاۃ کی اپنی حالت یہ ہے کہ ان کے پاس اس درجہ کی سند پر مشتمل روایات بھی نہیں، بلکہ سند اور دلالت دونوں ہی کے اعتبار سے اس سے بھی کمزور ترین روایات ہیں، لیکن ان کو ان کمزور ترین روایات کی سند اور دلالت کا ضعف نظر نہیں آتا، بلکہ

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

یختلفون ینظرون إلیه، فقالت أم أیمن :فسمعت أحدهم یقول :هو نبی هذه الأمة، وهذه دار هجرته فوعیت ذلک کله من کلامه "ثم رجعت به أمه إلی مکة، فلما کانوا بالأبواء توفیت آمنة بنت وهب، فقبرها هناک، فرجعت به أم أیمن علی البعیرین اللذین قدموا علیهما مکة وکانت تحضنه مع أمه، ثم بعد أن ماتت فلما مر رسول الله صلی الله علیه وسلم فی عمرة الحدیبیة بالأبواء قال :إن الله قد أذن لمحمد فی زیارة قبر أمه فأتاه رسول الله صلی الله علیه وسلم فأصلحه وبکی عنده وبکی المسلمون لبکاء رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقیل له :فقال :أدرکتنی رحمتها فبکیت.

قال :أخبرنا مالک بن إسماعیل النهدی أبو غسان، أخبرنا شریک بن عبد الله، عن سماک بن حرب، عن القاسم قال :استأذن النبی صلی الله علیه وسلم فی زیارة قبر أمه فأذن له، فسأل المغفرة لها فأبی علیه.

قال :أخبرنا قبیصة بن عقبة أبو عامر السوائی، أخبرنا سفیان بن سعید الثوری، عن علقمة بن مرثد، عن ابن بریدة، عن أبیه قال :لما فتح رسول الله صلی الله علیه وسلم مکة أتی جذم قبر فجلس إلیه، وجلس الناس حوله فجعل کهیئة المخاطب، ثم قام وهو یبکی فاستقبله عمر وکان من أجرأ الناس علیه، فقال :بأبی أنت وأمی یا رسول الله، ما الذی أبکاک؟ فقال :هذا قبر أمی سألت ربی الزیارة فأذن لی، وسألته الاستغفار فلم یأذن لی، فذکرتها فرققت فبکیت فلم یر یوما کان أکثر باکیا من یومئذ (الطبقات الکبری،لابنِ سعد، ج ۱، ص ۱۱۶، ۱۱۷، السیرة النبویة،ذکر وفاة آمنة أم رسول الله صلی الله علیه وسلم)

[1] قلت :وإسناده صحیح وهو موقوف فی حکم المرفوع، لأنه لا یقال من قبل الرأی وقد أخرجه الطبرانی فی "المعجم الکبیر "مرفوعا من طریق أخری :عن إسحاق ابن عبد الله بن کیسان المروزی :حدثنا أبی عن الضحاک بن مزاحم عن مجاهد وطاووس عن ابن عباس.

قلت :وهذا إسناد ضعیف یستشهد به وقال المنذری فی "الترغیب "(271/1):

"وسنده قریب من الحسن، وله شواهد ."قلت :ویبدو لی أن للحدیث أصلا عن بریدة(سلسلة الأحادیث الصحیحة ،تحت رقم الحدیث۱۰۷)

بسا اوقات کمزور تسلیم کر کے بھی بڑی جسارت کے ساتھ ان روایات کو گھما پھرا کر پر زور مستدل قرار دینے کا دعویٰ کرتے ہیں، جیسا کہ آگے اپنے مقام پر آتا ہے۔

علی رضی اللہ عنہ کی حدیث

امام طبری نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ:

حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: ثَنَا يَحْيٰى، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِيْ إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْخَلِيْلِ، عَنْ عَلِيٍّ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْتَغْفِرُ لِأَبَوَيْهِ وَهُمَا مُشْرِكَانِ، حَتّٰى نَزَلَتْ " وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ" إِلٰى قَوْلِهٖ " تَبَرَّأَ مِنْهُ" (تفسير الطبری، ج۱۴ ص۵۱۵، سورة التوبة، رقم الحديث ۱۷۳۳۵)

ترجمہ: ہم سے ابنِ بشار نے حدیث بیان کی، وہ کہتے ہیں ہم سے یحییٰ نے حدیث بیان کی، وہ سفیان سے روایت کرتے ہیں، وہ ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں، وہ ابوالخلیل سے روایت کرتے ہیں، وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ماں باپ کے لیے استغفار کرتے رہے، اور وہ دونوں مشرک تھے، یہاں تک کہ (سورہ توبہ کی) یہ آیت نازل ہوئی کہ:

"وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهٗ أَنَّهٗ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ"

اور نہیں تھا، استغفار، ابراہیم کا اپنے باپ کے لیے، مگر ایک وعدے کے طور پر، جس کا انہوں نے ان سے وعدہ کیا تھا، پھر جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ان کا باپ اللہ کا دشمن (یعنی کافر) ہے، تو برائت ظاہر کر دی (ابراہیم نے) ان سے (تفسیر طبری)

اس حدیث کی سند حسن درجہ میں داخل ہے، ابو الخلیل سے پہلے کے راوی تو بخاری و مسلم کے رجال سے تعلق رکھتے ہیں۔

اور جہاں تک ابو الخلیل کا تعلق ہے، تو یہ ان کی کنیت ہے، اور ان کا نام عبداللہ بن خلیل ہے، ان کی احادیث سنن میں موجود ہے، اور ان سے بڑی جماعت نے احادیث کو روایت کیا ہے، حافظ ابنِ حجر نے ان کو مقبول کہا ہے، اور ان کو ابنِ حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، اور حضرت سفیان کا ابو اسحاق سے سماع قدیم ہے۔ [1]

خلیفۂ راشد، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث، پہلی اور آگے آنے والی روایات کی تائید کرتی ہے۔

اور بعض روایات میں کسی دوسرے کے حق میں مندرجہ بالا آیت کے نازل ہونے کا ذکر اس

---

[1] عبد اللہ ابن الخليل أو ابن أبى الخليل الحضرمى أبو الخليل الكوفى مقبول من الثانية وفرق البخارى وابن حبان بين الراوى عن على فقال فيه ابن أبى الخليل والراوى عن زيد ابن أرقم فقال فيه ابن الخليل(تقريب التهذيب،ص ۳۰۱، رقم الترجمة ۳۲۹۶،حرف العين)

"عبد الله "بن الخليل ويقال ابن أبى الخليل ويقال عبد الله بن الخليل بن أبى الخليل الحضرمى أبو الخليل الكوفى روى عن عمر وعلى وابن عباس وزيد بن أرقم وعنه أبو إسحاق السبيعى وعامر الشعبى والأعمش وإسماعيل بن رجاء ذكره ابن حبان فى الثقات قلت وفرق بين عبد الله بن الخليل الحضرمى روى عن زيد بن أرقم وعنه الشعبى وبين عبد الله بن أبى الخليل سمع عليا قوله روى عنه أبو إسحاق وكذا فرق بينهما البخارى فقال فى الراوى عن زيد بن أرقم لا يتابع عليه وقال ابن سعد كان قليل الحديث(تهذيب التهذيب،ج۵،ص ۱۹۹، رقم الترجمة ۴،حرف العين المهملة،من اسمه عبد الله)

"من كنيته أبو الخليل"

أبو الخليل "الحضرمى اسمه عبد الله بن خليل الكوفى تقدم (تهذيب التهذيب،ج۱۲،ص۸۸، رقم الترجمة ۳۸۴،باب الكنى،"حرف الخاء المعجمة)

عبد الله بن الخليل ، ويقال :ابن أبى الخليل، ويقال :ابن الخليل بن أبى الخليل، الحضرمى، أبو الخليل الكوفى.

روى عن :زيد بن أرقم (د س) ، وعبد الله بن عباس (قد) وعلى بن أبى طالب ، وعمر بن الخطاب.

روى عنه :إسماعيل بن رجاء (قد) ، وسليمان الأعمش (قد) ، وعامر الشعبى (د س) ، وأبو إسحاق السبيعى (ت س ق)ذكره ابن حبان فى كتاب "الثقات،روى له الأربعة(تهذيب الكمال فى أسماء الرجال،ج۱۴،ص ۴۵۷،و۴۵۸، رقم الترجمة ۳۲۴۷،باب العين،من اسمه عبد الله)

کے منافی نہیں، کیونکہ یہ بات اپنی جگہ طے ہو چکی ہے کہ ایک آیت کا نزول مختلف واقعات کے لئے ممکن ہے، اوراس کی بہت ساری مثالیں، اور نظیریں موجود ہیں، پس خوامخواہ کسی ایک جگہ کے لئے عام اصولوں سے ہٹ کر کوئی نرالا اصول قائم کرنا معتدل طرزِ عمل نہیں۔

حضرت قتادہ کی حدیث

امام طبری نے بشر بن معاذ عقدی سے، انہوں نے یزید بن زریع سے، اور انہوں نے سعید بن ابی عروبۃ سے روایت کیا ہے کہ:

عَنْ قَتَادَةَ، قَوْلُهُ "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ" الْآيَةَ، ذُكِرَ لَنَا أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ، إِنَّ مِنْ آبَائِنَا مَنْ كَانَ يُحْسِنُ الْجِوَارَ وَيَصِلُ الْأَرْحَامَ، وَيَفُكُّ الْعَانِيَ وَيُوَفِّيْ بِالذِّمَمِ، أَفَلَا نَسْتَغْفِرُ لَهُمْ؟ قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلٰى وَاللّٰهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لِأَبِيْ كَمَا اسْتَغْفَرَ إِبْرَاهِيْمُ لِأَبِيْهِ قَالَ: فَأَنْزَلَ اللّٰهُ (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ) حَتّٰى بَلَغَ (الْجَحِيْمِ) (التوبة) ثُمَّ عَذَرَ اللّٰهُ إِبْرَاهِيْمَ فَقَالَ "وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ" قَالَ: وَذُكِرَ لَنَا أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ قَالَ: أُوْحِيَ إِلَيَّ كَلِمَاتٍ، فَدَخَلْنَ فِيْ أُذُنِيْ وَوَقَرْنَ فِيْ قَلْبِيْ، أُمِرْتُ أَنْ لَّا أَسْتَغْفِرَ لِمَنْ مَاتَ مُشْرِكًا (جامع البيان فی تأويل القرآن، للطبری، ج۱۴، ص۵۱۳، رقم الحديث: ۱۷۳۳۳، القول فی تفسير السورة التی يذكر فيها التوبة)

ترجمہ: حضرت قتادہ نے (سورہ توبہ کی) اس آیت:

”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ“

(یعنی نہیں حق ہے نبی کے لیے اور ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے، اس کا کہ وہ استغفار کریں، مشرکین کے لیے) کے متعلق فرمایا کہ ہمارے سامنے یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے ایک شخص نے عرض کیا کہ اے اللہ کے نبی! ہمارے آباء واجداد میں بعض لوگ ایسے بھی تھے، جو پڑوسیوں کے ساتھ اچھا سلوک کرتے تھے، اور رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے تھے، اور قیدی کو چھڑایا کرتے تھے، اور عہد معاہدے کی پاسداری کیا کرتے تھے۔ کیا ہم ان کے لیے استغفار نہ کریں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں اور اللہ کی قسم میں بھی اپنے والد کے لیے استغفار کروں گا، جیسا کہ حضرت ابراہیم نے اپنے والد کے لیے استغفار کیا تھا، اس پر اللہ تعالیٰ نے (سورہ توبہ کی) یہ آیت نازل فرمائی۔

”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ“

”نہیں حق حاصل ہے نبی کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے، یہ کہ وہ استغفار کریں مشرکین کے لیے، اگرچہ وہ ان کے قریبی کیوں نہ ہوں، بعد اس کے کہ ظاہر ہو جائے ان کے لیے یہ بات کہ وہ جہنم والے (یعنی کافر) ہیں“

پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کے عذر کو (اگلی آیت میں) اس طرح بیان فرمایا کہ:

”وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ“

”اور ابراہیم کا اپنے والد کے لیے استغفار صرف ایک وعدے کے طور پر تھا، جس کا

انہوں نے ان سے وعدہ کیا تھا، پھر جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ان کا والد اللہ کا دشمن (یعنی کافر) ہے، تو برائت ظاہر کردی (ابراہیم نے) ان سے“

اور حضرت قتادہ کہتے ہیں کہ ہمارے سامنے یہ بات بھی ذکر کی گئی کہ اللہ کے نبی نے فرمایا کہ اللہ نے میری طرف چند کلمات کی وحی بھیجی، جو میرے کان میں داخل ہوئے اور میرے دل میں محفوظ ہوگئے، مجھے یہ حکم دیا گیا کہ میں اس شخص کے لیے استغفار نہ کروں، جو شرک کی حالت میں فوت ہوگیا (تفسیرِ طبری)

حضرت قتادہ کا شمار جلیل القدر تابعین اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں ہوتا ہے، اور ان کو حافظُ العصر اور قدوۃُ المفسرین والمحدثین قرار دیا جاتا ہے۔ [1]

مذکورہ روایت کی سند کے تمام راوی ”ثقہ“ ہیں، البتہ صرف اتنی بات ہے کہ یہ ”منقطع“ ہے، لیکن ایک تو حنفیہ سمیت بعض حضرات کے نزدیک اس طرح کی روایت قابلِ استدلال ہوا کرتی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس کی تائید گزشتہ کئی روایات سے ہوتی ہے، اس لیے مبحوث فیہ مسئلہ میں اس کا قابلِ استدلال ہونا بلاشبہ درست ہے۔ [2]

---

[1] قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسى (ع)وقيل :قتادة بن دعامة بن عكابة.
حافظ العصر، قدوة المفسرين والمحدثين، أبو الخطاب السدوسى، البصرى، الضرير، الأكمه.
وسدوس :هو ابن شيبان بن ذهل بن ثعلبة، من بكر بن وائل .مولده :فى سنة ستين.وروى عن :عبد الله بن سرجس، وأنس بن مالك(سير اعلام النبلاء، ج۵،ص ۲۶۹، ۲۷۰،الطبقة الثالثة من التابعين)

[2] قال نبيل بن منصور بن يعقوب بن سلطان البصارة الكويتى:
وحديث قتادة أخرجه الطبرى (43 /11) عن بشر بن معاذ العقدى ثنا يزيد بن زُريع ثنا سعيد بن أبى عَروبة عن قتادة، قوله (ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين)الآية، قال :ذكر لنا أنّ رجالا من أصحاب النبى -صلى الله عليه وسلم - قالوا :يا نبى الله، إنّ من آبائنا من كان يحسن الجوار، ويصل الأرحام، ويفك العانى، ويوفى بالذمم، أفلا نستغفر لهم؟ فقال النبى -صلى الله عليه وسلم " -بلى والله لأستغفرن لأبى كما استغفر إبراهيم لأبيه "فأنزل الله (ما كان للنبى)الآية.
ورواته ثقات(أَنِيسُ السَّارى تخريج احاديث فتح البارى، ج۵،ص ۳۷۵۴،۳۷۵۵، تحت رقم الحديث ۲۵۵۵،حرف القاف)

اوراس طرح کی سند پر مشتمل بے شمار روایات دوسری آیاتِ قرآنی کے شانِ نزول میں ذکر وقبول کرنے کا بلانکیر امت میں تعامل پایا جاتا ہے، لیکن اس موقع پر بھی ہم نے بعض غلاۃ کا نرالا طریقہ دیکھا کہ دوسرے مواقع پر اس طرح کی روایات سے استدلال کرتے رہنے، اور فقہ حنفی سے انتساب کے باوجود یہاں آ کر ان کا رویہ تبدیل ہوجاتا ہے، جبکہ اس مسئلہ کے دیگر بہت سے مؤیدات ایسے موجود ہیں، جو اس روایت کی سند کے منقطع ہونے کے باوجود اس مفہوم ومضمون کی تصدیق وتائید کرتے ہیں۔

عطیہ کی حدیث

امام طبری نے اپنی تفسیر میں ’’عطیة‘‘ کی سند سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ:

’’جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آئے، تو اپنی والدہ کی قبر پر کھڑے ہوئے، اور دیر تک دھوپ میں اس امید پر کھڑے رہے کہ آپ کو (رب تعالیٰ کی طرف سے) والدہ کے لیے استغفار کرنے کی اجازت حاصل ہوجائے، یہاں تک کہ (سورہ توبہ کی) یہ آیت نازل ہوئی:

’’مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى‘‘

’’نہیں حق حاصل ہے نبی کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے، یہ کہ وہ استغفار کریں مشرکین کے لیے، اگرچہ وہ ان کے قریبی کیوں نہ ہوں‘‘ [1]

مذکورہ روایت کے ’’عطیة‘‘ راوی میں ضعف پایا جاتا ہے، لیکن تفسیر کے باب میں ان کی

---

[1] حدثنا أحمد بن إسحاق، قال: ثنا أبو أحمد، قال: ثنا فضيل، عن عطية، قال: " لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وقف على قبر أمه حتى سخنت عليه الشمس رجاء أن يؤذن له فيستغفر لها، حتى نزلت: (ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى) إلى قوله (تبرأ منه) (تفسير الطبرى، ج ۱۲ ص ۲۲، سورة التوبة، القول فى تأويل قوله تعالى: ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين)

تفسیر کو قابلِ ذکر سمجھا جاتا ہے۔ [1]

پھر اس کی تائید دیگر روایات سے ہوتی ہے، پس بعض غلاۃ کی طرف سے مذکورہ شانِ نزول کو غلط و بے بنیاد ٹھہرانا درست نہیں۔

ملا علی قاری، اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

قال السیوطی. هذا الأثر ضعیف معلول فإن عطیة ضعیف وهو مخالف لروایة علی بن ابی طلحة عن ابن عباس السابقة وتلک اصح وعلی ثقة جلیل. قلت عطیة مختلف فیه ولو سلم أنه ضعیف فیتقوی بانضمام غیره إلیه.
ثم لا مخالفة بین الروایتین لإمکان الجمع بین القضیتین بتعدد الواقعة فی الحالتین (أدلة معتقد أبی حنیفة فی أبوی الرسول علیه الصلاة والسلام، للملا علی القاری، ص ۷۹، ۸۰، الأدلة من السنة)

ترجمہ: سیوطی نے فرمایا کہ یہ روایت ضعیف ہے، معلول ہے، کیونکہ عطیہ راوی ضعیف ہے، اور یہ روایت علی بن ابی طلحہ کی ابنِ عباس سے مروی گزشتہ روایت کے مخالف ہے، اور وہ روایت زیادہ صحیح ہے، اور علی جلیل ثقہ راوی ہیں۔

(ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ) میں کہتا ہوں کہ عطیہ مختلف فیہ ہیں، اور اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ یہ ضعیف ہیں، تو اس کے ساتھ دوسری احادیث ملانے سے اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے (کیونکہ اس طرح کا مضمون بعض دوسری روایات میں بھی آیا ہے) پھر دونوں روایتوں میں درحقیقت کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ دونوں قضیوں کو دو مختلف حالتوں کے واقعات پر محمول کر کے جمع کرنا ممکن ہے (ادلة معتقد ابی حنیفة فی ابوی الرسول علیه الصلاة والسلام)

---

[1] قال أبو حذیفة، نبیل بن منصور البصارة الکویتی:
وأما حدیث عطیة فأخرجه الطبری فی "تفسیره (42 /11) "عن أحمد بن إسحاق ثنا أبو أحمد ثنا فضیل عن عطیة قال: لما قدم رسول الله – صلی الله علیه وسلم – مکة وقف علی قبر أمه حتی سخنت علیه الشمس رجاء أنْ یؤذن له، فیستغفر لها، حتی نزلت (ما کان للنبی والذین آمنوا أن یستغفروا للمشرکین ولو کانوا أولی قربی)إلی قوله: (تبرأ منه)مرسل، وعطیة ضعیف (انیس الساری، تحت رقم الحدیث ۱۱۴۱، ج۲، ص ۱۵۵۳، حرف الهمزة)

اوراسی وجہ سے حافظ ابنِ حجر عسقلانی نے صحیح بخاری کی شرح میں اس طرح کی چند روایات کو نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ:

عن بن مسعود قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما إلى المقابر فاتبعناه فجاء حتى جلس إلى قبر منها فناجاه طويلا ثم بكى فبكينا لبكائه فقال إن القبر الذى جلست عنده قبر أمي واستأذنت ربى فى الدعاء لها فلم يأذن لى فأنزل على ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين وأخرج أحمد من حديث بن بريدة عن أبيه نحوه وفيه نزل بنا ونحن معه قريب من ألف راكب ولم يذكر نزول الآية وفى رواية الطبرى من هذا الوجه لما قدم مكة أتى رسم قبر ومن طريق فضيل بن مرزوق عن عطية لما قدم مكة وقف على قبر أمه حتى سخنت عليه الشمس رجاء أن يؤذن له فيستغفر لها فنزلت . وللطبرانى من طريق عبد الله بن كيسان عن عكرمة عن بن عباس نحو حديث بن مسعود وفيه لما هبط من ثنية عسفان وفيه نزول الآية فى ذلك .

فهذه طرق يعضد بعضها بعضا وفيها دلالة على تأخير نزول الآية عن وفاة أبى طالب.........ويؤيد تعدد السبب ما أخرج أحمد من طريق أبى إسحاق عن أبى الخليل عن على قال سمعت رجلا يستغفر لوالديه وهما مشركان فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فأنزل الله ما كان للنبى الآية وروى الطبرى من طريق بن أبى نجيح عن مجاهد قال وقال المؤمنون ألا نستغفر لأبائنا كما استغفر إبراهيم لأبيه فنزلت ومن طريق قتادة (فتح البارى شرح صحيح البخارى، ج٨،ص ٥٠٨، كتاب التفسير، سورة القصص، باب إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء)

ترجمہ: ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن قبرستان کی طرف نکلے، پھر ہم آپ کے پیچھے چلے، یہاں تک کہ آپ ان میں سے ایک قبر کے پاس بیٹھ گئے، اور طویل وقت تک مناجات کرتے رہے، پھر بلند آواز سے روئے، تو ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رونے کی وجہ سے رونے لگے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس قبر کے پاس میں بیٹھا تھا، وہ میری ماں کی قبر تھی، اور میں نے اپنے رب سے ان کے لئے استغفار کی اجازت طلب کی تھی، تو میرے رب نے مجھے، اس کی اجازت نہیں دی، اور مجھ پر یہ آیت

نازل فرمائی: ''مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُوْلِيْ قُرْبٰى''

''نہیں حق حاصل ہے نبی کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے، یہ کہ وہ استغفار کریں مشرکین کے لیے، اگرچہ وہ ان کے قریبی کیوں نہ ہوں''

اور امام احمد نے ابو بریدہ کی ان کے والد سے اسی طرح کی حدیث کو روایت کیا ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک ہزار کے قریب سوار تھے، لیکن انہوں نے آیت کے نزول کا ذکر نہیں کیا، اور طبرانی کی روایت میں بھی اسی سند سے مروی ہے، جس میں ہے کہ جب مکہ تشریف لائے، تو ایک قبر کی نشانی کے پاس آئے، اور فضیل بن مرزوق کی سند سے عطیہ سے روایت کیا ہے کہ جب مکہ تشریف لائے، تو اپنی والدہ کی قبر کے پاس کھڑے ہوئے، یہاں تک کہ سورج کی تمازت سے تپ گئے، اس امید پر کہ آپ کو والدہ کے لئے استغفار کی اجازت مل جائے، جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اور طبرانی میں عبداللہ بن کیسان کی، عکرمہ سے، اور ان کی ابنِ عباس رضی اللہ سے ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی طرح کی حدیث مروی ہے، جس میں ثنیہ عسفان سے اترنے، اور اس بارے میں سورہ توبہ کی آیت نازل ہونے کا ذکر ہے۔

پس یہ سندیں، ایک دوسرے کو تقویت فراہم کرتے ہیں، جن میں اس بات کی دلالت ہے کہ یہ (سورہ توبہ کی) آیت ابو طالب کی وفات سے تاخیر سے نازل ہوئی تھی............اور مذکورہ آیت کے اسبابِ نزول کے ایک سے زیادہ ہونے کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے، جس کو امام احمد نے ابو اسحاق کی سند سے انہوں نے ابو الخلیل سے، اور انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ میں نے ایک شخص کو اپنے مشرک والدین کے لئے استغفار کرتے ہوئے

سنا، پھر میں نے اس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا، پھر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ:

”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ“

اورطبری نے ابنِ نجیح کی سند سے مجاہد سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مومنوں نے کہا کہ کیا ہم اپنے آباء کے لئے استغفار نہ کریں، جس طرح ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد کے لئے استغفار کیا تھا، جس پر مذکورہ آیت نازل ہوئی، اور طبری نے حضرت قتادہ کی سند سے اسی طرح روایت کیا ہے (فتح الباری)

حافظُ الحدیث حافظ ابنِ حجر عسقلانی کے مذکورہ کلام سے بعض غلاۃ کے اعتراض کا اصولی جواب معلوم ہوگیا، جو اس باب کی ہر ایک حدیث کی سند میں کوئی نہ کوئی عیب نکال کر اس کی نفی وتردید کے درپے رہتے ہیں، اور جب کسی حدیث کی سند میں ہر قسم کی نکتہ چینی سے عاجز آجاتے ہیں، تو پھر اس حدیث کی دلالت، اور مطلب میں طرح طرح کی بے اصولی وبے تکی تاویلات وتوجیہات بیان کرنا شروع کردیتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ اس طرح کی بے اعتدالیوں سے حفاظت فرمائے۔ آمین۔

رزین رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت رزین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قُلْتُ : يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَيْنَ أُمِّيْ؟ قَالَ : أُمُّكَ فِي النَّارِ، قَالَ: فَأَيْنَ مَنْ مَضٰى مِنْ أَهْلِكَ؟ قَالَ: أَمَا تَرْضٰى أَنْ تَكُوْنَ أُمُّكَ مَعَ أُمِّيْ؟ (المعجم الكبير للطبرانی، ج۱۸ ص۲۰۸، رقم الحديث ۴۷۱، باب اللام)

ترجمہ: میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میری والدہ کہاں پر ہیں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ کی والدہ جہنم میں ہیں، میں نے عرض

کیا کہ آپ کے گھر والوں میں سے جو (آپ پر ایمان لانے سے) پہلے فوت ہوگئے، وہ کہاں ہیں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا آپ اس چیز پر راضی نہیں ہیں کہ آپ کی والدہ میری والدہ کے ساتھ ہوں (طبرانی)

اور ابوداؤد طیالسی کی روایت میں حضرت رزین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قُلْتُ : يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، إِنَّ أُمِّىْ كَانَتْ تَصِلُ الرَّحِمَ وَتَفْعَلُ وَتَفْعَلُ وَمَاتَتْ مُشْرِكَةً فَأَيْنَ هِىَ؟ قَالَ: هِىَ فِى النَّارِ قَالَ : قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، فَأَيْنَ أُمُّكَ؟ قَالَ : أَمَا تَرْضٰى أَنْ تَكُوْنَ أُمُّكَ مَعَ أُمِّىْ (مسند ابی داوٗد طیالسی، ج۲ ص۴۱۶، رقم الحدیث ۱۱۸۶ ،وأحادیث أبی رزین العقیلی)

ترجمہ: میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میری والدہ صلہ رحمی کیا کرتی تھیں، اور فلاں فلاں خیر والے اعمال کیا کرتی تھیں، اور وہ مشرک ہونے کی حالت میں فوت ہوگئیں، پس وہ کہاں ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ جہنم میں ہیں، میں نے عرض کیا کہ آپ کی والدہ کہاں ہیں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا آپ اس چیز پر راضی نہیں ہیں کہ آپ کی والدہ میری والدہ کے ساتھ ہوں (طبرانی)

اس حدیث میں سائل کی طرف سے اس کی والدہ کے عقیدہ اور عمل کی حالت کا صاف طور پر ذکر ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صاف طور پر ”أُمُّكَ مَعَ أُمِّىْ“ کا حکم مذکور ہے، جس میں کوئی دوسری تاویل ممکن نہیں۔

جہاں تک اس حدیث کی سند کا تعلق ہے، تو اس کا ذکر آگے آتا ہے۔

رزین رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت

اور ابوبکر بن ابی خیثمہ نے حضرت رزین رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت کیا ہے کہ:

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! إِنَّ أُمِّيْ كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَقْرِي الضَّيْفَ، وَتَفْعَلُ كَذَا وَتَفْعَلُ، وَمَاتَتْ وهِيَ مُشْرِكَةٌ، فَأَيْنَ أُمِّيْ؟ قَالَ: فِي النَّارِ، قَالَ: فَأَيْنَ أُمُّكَ؟ قَالَ: أَمَا تَرْضٰى أَنْ تَكُوْنَ أُمُّكَ مَعَ أُمِّيْ؟

(التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، السفر الثاني، ج ١، ص ٥٢٦، رقم الحديث ٢١٦٤، حرف اللام)

ترجمہ: میں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میری والدہ جاہلیت کے زمانہ میں مہمان نوازی کیا کرتی تھیں، اور فلاں فلاں خیر والے اعمال کیا کرتی تھیں، اور وہ مشرک ہونے کی حالت میں فوت ہوگئیں، پس میری والدہ کہاں ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہنم میں ہیں، انہوں نے کہا کہ پھر آپ کی والدہ کہاں ہیں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا آپ اس چیز پر راضی نہیں ہیں کہ آپ کی والدہ میری والدہ کے ساتھ ہوں (التاریخ الکبیر)

مذکورہ روایت میں سائل کی والدہ کے جاہلیت میں فوت ہونے کا ذکر ہے، جبکہ اس سے پہلی روایت میں مشرک ہونے کا ذکر تھا، دونوں میں درحقیقت کوئی ٹکراؤ نہیں، کیونکہ زمانۂ جاہلیت کے لوگوں کا مشرک ہونا معروف حکم ہے، جس سے چندوہ افراد ہی محفوظ قرار پاتے ہیں، جن کا معتبر احادیث میں استثناء مذکور ہے، جیسا کہ زید بن عمرو بن نفیل کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے استغفار کیا، اور تنہا ان کو دوسرے افراد کے مقابلہ میں ''اُمَّۃٌ وَاحِدَۃٌ'' ہوکر محشور ہونے سے تعبیر فرمایا۔ [1]

جہاں تک حضرت رزین رضی اللہ عنہ کی مندرجہ بالا حدیث کی سند کا تعلق ہے، تو بعض

---

[1] عن نفيل بن هشام بن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، عن أبيه، أن جده سعيد بن زيد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن أبيه زيد، فقال :يا رسول الله، إن أبى زيد بن عمرو بن نفيل كان كما رأيت وكما بلغك، ولو أدركك لآمن بك فاستغفر له، قال :نعم .فاستغفر له وقال :فإنه يجيء يوم القيامة أمة واحدة فكان فيما ذكروا يطلب الدين، ومات وهو فى طلبه(مستدرك للحاكم،رقم الحديث ٥٨٥٥)

حضرات نے اس روایت کی سند پر ’’وکیع بن عدس ‘‘ کے مجہول، یا ضعیف ہونے کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا ہے۔

لیکن علامہ ہیثمی، علامہ بوصیری، ناصر الدین البانی، اور بعض دیگر حضرات نے اس حدیث کی سند کے رواۃ کی توثیق کی ہے، اور متعدد حضرات نے اس حدیث کو صحیح، یا حسن قرار دیا ہے۔ [1]

’’وکیع بن عدس‘‘ جن کو ’’وکیع بن حدس‘‘ اور ابو مصعب بھی کہا جاتا ہے، یہ صحابیِ رسول حضرت ابو رزین رضی اللہ عنہ کے بھتیجے ہیں۔ [2]

اور حضرت ’’وکیــــع‘‘ کی احادیث کو امام ترمذی، امام ابوداؤد، ابنِ ماجہ، امام نسائی، امام احمد، ابنِ حبان، امام حاکم، دارمی، ابوداؤد طیالسی، دارقطنی، امام طحاوی، ابنِ ابی شیبہ، امام طبرانی، امام بیہقی، دولابی، ابنِ ابی عاصم، امام ابنِ خزیمہ، ابونعیم، امام آجری، ابنِ بطہ اور ابو شیخ اصبہانی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

---

[1] رواہ أحمد والطبرانی فی الکبیر، ورجالہ ثقات (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۱۱۶، تحت رقم الحدیث ۴۵۲، باب فی أھل الجاھلیة)

وعن أبی رزین العقیلی -رضی اللہ عنہ -قال :قلت" :یا رسول اللہ، إن أمی کانت تصل الرحم وتفعل وتفعل وماتت مشرکة فأین ھی؟ قال :ھی فی النار .قلت :یا رسول اللہ فأین أمک؟ قال :أما ترضی أن تکون أمک مع أمی."

رواہ أبو داود الطیالسی ورواتہ ثقات(إتحاف الخیرة المھرة بزوائد المسانید العشرة، ج۸، ص ۲۱۸، رقم الحدیث ۷۸۲۰" ۱"، کتاب صفة النار واھلھا، باب فیمن تصدق ومات وھو مشرک)

حدیث صحیح وإسنادہ ضعیف کما سبق بیانہ فی الحدیث ، وإنما صححہ لأن لہ شاھدا من حدیث أنس بن مالک مرفوعا ، إن أبی وأباک فی النار ، أخرجہ مسلم(ظلال الجنة فی تخریج السنة لابن أبی عاصم، ج ۱ ص ۲۹۰، تحت رقم الحدیث ۶۳۸، "باب حدیث: ھل ترون القمر لیلة البدر)

[2] حدثنا الحسن بن علی الخلال قال :حدثنا یزید بن ھارون قال :أخبرنا شعبة، عن یعلی بن عطاء ، عن وکیع بن عدس، عن عمہ أبی رزین، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال :رؤیا المسلم جزء من ستة وأربعین جزء ا من النبوة وھی علی رجل طائر ما لم یحدث بھا فإذا حدث بھا وقعت " .ھذا حدیث حسن صحیح وأبو رزین العقیلی اسمہ: لقیط بن عامر "وروی حماد بن سلمة، عن یعلی بن عطاء ، فقال :عن وکیع بن حدس، وقال شعبة، وأبو عوانة، وھشیم :عن یعلی بن عطاء ، عن وکیع بن عدس، وھذا أصح(سنن الترمذی، رقم الحدیث ۲۲۷۹، ابواب الرؤیا، باب: ما جاء فی تعبیر الرؤیا)

نیز ان کو ابنِ حبان نے ثقہ قرار دیا ہے، اور امام حاکم نے اور ان کی موافقت میں حافظ ذہبی نے حضرت ''وکیع'' کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ [1]

اور ابنِ حبان نے ''**مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار**'' میں ان کا ''**اثبات**'' میں سے ہونا بیان کیا ہے۔ [2]

اور حافظ ذہبی نے ''**الکاشف**'' میں فرمایا کہ ''وکیع بن عدس عقیلی'' کی توثیق کی گئی ہے۔ [3]

اور حافظ ابنِ حجر نے ''**تقريبُ التهذيب**'' میں ''وکیع بن عدس عقیلی'' کو مقبول قرار دیا ہے۔ [4]

اور ابوالعباس احمد بن حسین ابن رسلان شافعی (المتوفی: 844ھ) نے ابوداؤد کی شرح میں فرمایا کہ یہ مقبول تابعی ہیں۔ [5]

---

[1] قال حسين سليم أسد الدّاراني:
في المسند 11 /4، والطبراني في الكبير 208 /19برقم (471) من طريق محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن حدس -قال أحمد :الصواب: حدس -عن أبي رزين ...وهذا إسناد جيد، وكيع بن حدس وثقه ابن حبان، وصحح الحاكم حديثه 390 /4ووافقه الذهبي .وقد بسطنا الكلام فيه عند الحديث(30) في "موارد الظمآن(حاشية:مجمع الزوائد،باب في أهل الجاهلية، ج٢،ص ٢٠٢ ،باب في أهل الجاهلية)

[2] وكيع بن عدس بن عامر بن أخي أبي رزين العقيلي لقيط بن عامر ويقال حدس من الاثبات كنيته أبو مصعب فأما شعبة وهشيم فقالا عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس وقال حماد بن سلمة وأبو عوانة عن يعلى عن وكيع بن حدس والصواب بالحاء والله أعلم(مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار،ص ٢٠٠، تحت رقم الترجمة ٩٧٣،الصقع السادس من أصقاع الإسلام وهو خراسان)

[3] وكيع بن عدس أو حدس العقيلي عن أبي رزين وعنه يعلى بن عطاء وثق(الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ج٢،ص ٣٥٠،تحت رقم الترجمة ٦٠٥٧،حرف الواو)

[4] وكيع ابن عدس بمهملات وضم أوله وثانيه وقد يفتح ثانيه ويقال بالحاء بدل العين أبو مصعب العقيلي بالفتح الطائفي مقبول من الرابعة (تقريب التهذيب،ص ٥٨١، تحت رقم الترجمة ٧٤١٥، حرف الواو)

[5] وكيع (ابن حدس) بمهملات وضم أوله وثانيه، وقد يفتح ثانيه، ويقال بالعين بدل الحاء ، وهو الأشهر، وهو أبو مصعب العقيلي بفتح العين الطائفي مقبول تابعي، لكن جل روايته عن كبار التابعين(شرح سنن أبي داود لابن رسلان، ج١٨ ،ص ٣٠٩، كتاب السنة ،باب في الرؤية)

معلوم ہوا کہ مذکورہ روایت بہت سے حضرات کے نزدیک صحیح، یا حسن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اور اگر کسی کی طرف سے اس کو فی نفسہٖ ضعیف قرار دیے جانے پر اصرار ہو، تو دوسری احادیث وروایات کے پیشِ نظر حسن لغیرہٖ، یاصحیح لغیرہٖ قرار دینے سے اختلاف کی گنجائش مشکل ہے۔

اوراسی طرح کی حدیث ''اَبُ'' کے متعلق بھی وارد ہوئی ہے، جیسا کہ شروع میں صحیح مسلم کے حوالہ سے گذرا، اوراس سلسلہ میں مزید روایات بھی ہیں۔

عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

جَاءَ حُصَيْنٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرَأَيْتَ رَجُلًا كَانَ يَصِلُ الرَّحِمَ وَيَقْرِي الضَّيْفَ مَاتَ قَبْلَكَ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَبِيْ وَأَبَاكَ فِي النَّارِ (المعجم الكبير للطبراني، ج۴ ص۲۷، رقم الحديث ۳۵۵۲)

ترجمہ: حصین، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور کہا کہ آپ کی اس آدمی کے بارے میں کیا رائے ہے، جو آپ سے پہلے فوت ہو گئے، اور وہ صلہ رحمی اور مہمان نوازی کیا کرتے تھے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک میرے والد اور آپ کے والد (عبید) جہنم میں ہیں (طبرانی)

عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت

اور امام طبرانی نے ہی عمران بن حصین کی سند سے ایک روایت اس طرح بیان کی ہے کہ:

أَتٰى أَبِيْ، حُصَيْنِ بْنِ عُبَيْدٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرَأَيْتَ رَجُلًا يَقْرِي الضَّيْفَ وَيَصِلُ الرَّحِمَ، وَيَفْعَلُ وَيَفْعَلُ هُوَ أَبُوْكَ، فَقَالَ

النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم: أَرَأَیْتَ أَبِیُ وَأَبَاکَ، فَإِنَّھُمَا فِی النَّارِ: فَمَا لَبِثَ بَعْدَ ذٰلِکَ إِلَّا عِشْرِیْنَ لَیْلَۃً حَتّٰی مَاتَ (المعجم الکبیر، للطبرانی، ج۱۸ ص ۲۲۰، رقم الحدیث ۵۴۸، الناشر: مکتبۃ ابنِ تیمیۃ، القاھرۃ، الطبعۃ الثانیۃ)

ترجمہ: میرے والد حصین بن عبید، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور کہا کہ آپ کی اس شخص کے بارے میں کیا رائے ہے، جو مہمان نوازی کیا کرتے تھے، اور صلہ رحمی کیا کرتے تھے، اور فلاں فلاں کارِ خیر انجام دیا کرتے تھے، جو کہ آپ کے والد تھے؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ میرے اور آپ کے والد جہنم میں ہیں، پس بیس راتیں نہیں گزریں تھیں کہ (حصین کے والد، عبید) فوت ہوگئے (طبرانی)

عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی تیسری روایت

نیز اما طبرانی نے عمران بن حصین سے روایت کیا ہے کہ:

إِنَّ أَبَاہُ حُصَیْنًا أَتَی النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَرَأَیْتَ رَجُلًا کَانَ یَقْرِی الضَّیْفَ، وَیَصِلُ الرَّحِمَ، مَاتَ قَبْلَکَ، وَھُوَ أَبُوْکَ فَقَالَ: إِنَّ أَبِیُ وَأَبَاکَ وَأَنْتَ فِی النَّارِ (المعجم الکبیر للطبرانی، ج۱۸، ص ۲۲۰، رقم الحدیث ۵۴۹)

ترجمہ: ان کے والد (حصین بن عبید) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور کہا کہ آپ کی اس شخص کے بارے میں کیا رائے ہے، جو مہمان نوازی کیا کرتے تھے، اور صلہ رحمی کیا کرتے تھے، اور وہ آپ سے پہلے فوت ہوگئے، اور وہ آپ کے والد تھے؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک کہ میرے والد اور تیرے

والد، اور تو جہنم میں ہے (طبرانی)

مذکورہ روایات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے فوت ہونے، اور بعض روایات میں ''وَهُوَ أَبُوكَ'' کے الفاظ صاف طور پر مذکور ہیں، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کے بارے میں صاف طور پر حکم بھی مذکور ہے۔

رہا اس حدیث کی سند کا معاملہ، تو علامہ ہیثمی نے ''مجمعُ الزوائد'' میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ [1]

پہلے حضرت حصین اسلام نہیں لائے تھے، بعد میں اسلام لے آئے، جیسا کہ دوسری روایات میں حضرت حصین کے اسلام لانے کا ذکر ہے۔ [2]

خود امام طبرانی نے بھی ان کے اسلام لانے کی حدیث کو روایت کیا ہے۔ [3]

اسی وجہ سے امام طبرانی نے ''المعجمُ الکبیر'' میں عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی مذکورہ احادیث کو روایت کرنے سے پہلے فرمایا کہ:

حُصَيْنُ بْنُ عُتْبَةَ أَبُوْعِمْرَانَ بْنُ الْحُصَيْنِ الْخُزَاعِيُّ وَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْ

---

[1] رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح(مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۱۱۷، تحت رقم الحديث ۴۶۰، باب في اهل الجاهلية)

[2] وحدثنا أبو سعيد عبد الله بن سعيد، قال :نا أبو خالد، قال :نا داود بن أبي هند، عن العباس بن عبد الرحمن، عن عمران بن حصين، واللفظ، لشبيب بن شيبة، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي " :يا حصين كم تعبد اليوم إلها؟ قال :سبعة ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال " :فأيهم تعد لرغبتک ورهبتک؟ قال :الذي في السماء ، فقال :يا حصين أما إنک لو أسلمت علمتک كلمتين تنفعانک فلما أسلم حصين أتى النبي صلى الله عليه وسلم (مسند البزار، رقم الحديث ۳۵۸۰)

[3] حدثنا أحمد بن عمرو القطراني، ثنا أبو الربيع الزهراني، ثنا محمد بن خازم أبو معاوية، ثنا شبيب بن شيبة، عن الحسن، عن عمران بن حصين قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي :كم تعبد اليوم إلها؟ قال :سبعة، فست في الأرض وواحد في السماء قال :فأيهم تعد لرغبتک ورهبتک؟ قال :الذي في السماء قال :يا أبا حصين، أما إنک لو أسلمت علمتک كلمتين تنفعانک، فلما أسلم حصين أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال :يا رسول الله، علمني الكلمتين التي وعدتني(المعجم الكبير للطبراني، ج ۱۸، ص ۱۷۴، رقم الحديث ۳۹۶)

إِسْلَامِهٖ قِيلَ أَسْلَمَ وَيُقَالُ مَاتَ عَلٰى كُفْرِهٖ، وَالصَّحِيْحُ أَنَّهٗ أَسْلَمَ

(المعجم الكبير للطبراني، ج۴ص۲۷، باب الحاء)

ترجمہ: حصین بن عتبہ،ابوعمران بن حصین خزاعی کے اسلام کے بارے میں اختلاف ہے،کہا گیا ہے کہ وہ اسلام لے آئے تھے،اور کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے کفر پر فوت ہوئے،لیکن صحیح بات یہ ہے کہ وہ اسلام لے آئے تھے(معجم کبیر)

حافظ ابنِ حجر عسقلانی نے بھی''الاصابة''میں مختلف روایات کی روشنی میں امام طبرانی کے حوالہ سے عمران بن حصین کے والد کے اسلام لانے کی ترجیح نقل کی ہے۔ [1]

[1] حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي والد عمران.

اختلف في إسلامه، فروى أحمد والنسائي بإسناد صحيح عن ربعي، عن عمران بن حصين- أن حصينا أتى النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يسلم ...... الحديث.وفيه: ثم إن حصينا أسلم.

ورواه النسائي من وجه آخر عن ربعي، عن عمران بن حصين، عن أبيه أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد، كان عبد المطلب خيرا لقومك منك ...... الحديث، وفيه: فلما أراد أن ينصرف قال: ما أقول؟ قل: اللهم قني شر نفسي، واعزم لي على أرشد أمري .

فانطلق ولم يكن أسلم، ثم أسلم فقال يا رسول الله، فما أقول الآن حين أسلمت؟

قال: قل: اللهم قني شر نفسي، واعزم لي أرشد أمري، اللهم اغفر لي ما أسررت وما أعلنت، وما أخطأت، وما عمدت، وما علمت، وما جهلت .

وفي رواية للنسائي: فما أقول الآن وأنا مسلم؟ وسنده صحيح من الطريقين.

وروى ابن السكن والطبراني من طريق داود بن أبي هند عن العباس بن ذريح، عن عمران بن حصين، قال: أتى أبي حصين بن عبيد إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا محمد، أرأيت رجلا كان يصل الرحم، ويقري الضيف، ويصنع كذا وكذا لم يدركك، هل ينفعه ذلك؟فقال: لا .. الحديث.

وفيه: قال فما مضت عشرون ليلة حتى مات مشركا .قال الطبراني: الصحيح أن حصينا أسلم.وقال ابن خزيمة: حدثنا رجاء العذري .حدثنا عمران بن خالد بن طليق بن محمد بن عمران بن حصين، حدثني أبي عن أبيه عن جده- أن قريشا جائت إلى الحصين وكانت تعظمه، فقالوا له: كلم لنا هذا الرجل، فإنه يذكر آلهتنا ويسبهم، فجائوا معه حتى جلسوا قريبا من باب النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: أوسعوا للشيخ وعمران وأصحابه متوافرون، فقال حصين: ما هذا الذي بلغنا عنك؟ إنك تشتم آلهتنا وتذكرهم وقد كان أبوك حصين خيرا فقال: يا حصين، إن أبي وأباك في النار، يا حصين، كم تعبد من إله ؟ قال: سبعا في الأرض وواحدا في السماء .قال: فإذا أصابك الضر من تدعو ؟ قال: الذي في السماء.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی چوتھی روایت

اور امام ابنِ خزیمہ نے رجاء بن محمد عذری کی سند سے، عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے ایک لمبی حدیث میں روایت کیا ہے کہ:

فَقَالَ حُصَيْنٌ: مَا هٰذَا الَّذِیْ يَبْلُغُنَا عَنْکَ، إِنَّکَ تَشْتُمُ آلِهَتَنَا وَتَذْكُرُهُمْ، وَقَدْ كَانَ أَبُوْکَ جَفْنَةً وَخُبْزًا فَقَالَ: يَا حُصَيْنُ، إِنَّ أَبِیْ وَأَبَاکَ فِی النَّارِ (التوحيد لابنِ خزيمة، ج ا ص ۲۷۸، باب ذكر سنن النبی صلی الله عليه وسلم المثبتة أن الله جل وعلا فوق كل شیء وأنه فی السماء)

ترجمہ: تو حصین نے (نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے) کہا کہ یہ کیا ہے کہ تم ہمارے معبودوں کو سب وشتم کرتے ہو، اور ان کا ذکر کرتے ہو، جبکہ تمہارے والد بڑے پیالہ اور روٹی والے تھے (یعنی وہ مہمان نواز اور سخی تھے) تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے حصین، بے شک میرے، اور تمہارے والد جہنم میں ہیں (التوحید)

یہ حضرت حصین کے اسلام لانے سے پہلے کا واقعہ ہے۔

ابنِ قدامہ مقدسی نے ''اثباتُ صفةِ العلو'' میں بھی اس واقعہ کو تفصیل کے ساتھ روایت کیا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قال: فإذا هلک المال من تدعو؟ قال: الذی فی السماء .قال: فيستجيب لک وحده وتشركهم معه؟ أرضيته فی الشكر أم تخاف أن يغلب عليک؟ قال: ولا واحدة من هاتين .قال: وعلمت أنی لم أكلم مثله .قال: يا حصين أسلم تسلم .قال: إن لی قوما وعشيرة، فماذا أقول؟ قال: قل: اللهم إنی أستهديک لأرشد أمری، وزدنی علما ينفعنی .فقالها حصين .فلم يقم حتى أسلم، فقام إليه عمران فقبل رأسه ويديه ورجليه، فلما رأى ذلک النبی صلى الله عليه وسلم بكى، وقال: بكيت من صنيع عمران، دخل حصين وهو كافر فلم يقم إليه عمران ولم يلتفت ناحيته، فلما أسلم قضى حقه، فدخلنی من ذلک الرقة ، فلما أراد حصين أن يخرج قال لأصحابه: قوموا فشيعوه إلى منزله فلما خرج من سدة الباب رأته قريش فقالوا: صبأ، وتفرقوا عنه(الإصابة فی تمييز الصحابة، ج ۲، ص ۷۶و۷۷، حرف الهاء المهملة،الحاء بعدها الصاد، رقم الترجمة ۱۷۴۰)

ہے، اس میں حضرت حصین کے بعد میں اسلام لانے کا ذکر بھی ہے۔ [1]

اور یہ مضمون اس سے ماقبل کی روایات، اور صحیح مسلم کی پہلے گذری ہوئی حدیث کے موافق ہے۔ [2]

عمران بن حصین کے دادا کا نام ''عبید بن خلف'' ہے، جو کہ حصین کے والد ہیں، اوران کا

---

[1] أخبرنا أبو الفتح (محمد بن عبد الباقی بن أحمد بن سليمان) أنبأ (أبو الفضل) أحمد بن الحسن بن خيرون، أنبأ أبو علی الحسن بن أحمد بن إبراهيم بن شاذان ، أنبأ أبو سهل أحمد بن محمد زياد القطان أنبأ أبو يحيی عبد الكريم بن الهيثم (بن زياد) الديرعاقولی ثنا رجاء بن محمد البصری، ثنا عمران بن خالد بن طليق حدثنی أبی عن أبيه عن جده قال اختلفت قريش إلی الحصين أبی عمران، فقالوا: إن هذا الرجل يذكر آلهتنا، فنحن نحب أن تكلمه وتعظه، فمشوا معه إلی قريب من باب النبی صلی الله عليه وسلم، قال: فجلسوا ودخل حصين، فلما رآه النبی صلی الله عليه وسلم قال: أوسعوا للشيخ، فأوسعوا له، وعمران وأصحاب النبی صلی الله عليه وسلم متوافرون، فقال حصين: ما هذا الذی يبلغنا عنک أنک تشتم آلهتنا وتذكرهم، وقد كان أبوک جفنة وخبزا .فقال: (إن أبی وأباک فی النار) ، يا حصين كم إلها تعبد اليوم؟ قال: سبعة فی الأرض وإلها فی السماء .قال: فإذا أصابک الضيق فمن تدعو؟ قال: الذی فی السماء، قال: فإذا هلک المال فمن تدعو؟ قال الذی فی السماء .قال: فيستجيب لک وحده وتشركهم معه؟! قال: أما (رضيته) أو كلمة نحوها، أو تخاف أن يغلب عليک؟ قال: لا واحدة من هاتين، وعرفت أنی لم أكلم مثله .فقال: يا حصين، أسلم تسلم، قال: إن لی قوما (وعشيرة) فماذا أقول لهم؟ قال: قل: اللهم إنی أستهديک لأرشد أمری، وأستجيرک من شر نفسی، علمنی ما ينفعنی، وانفعنی بما علمتنی، وزدنی علما ينفعنی، فقالها، فلم يقم حتی أسلم، فوثب عمران فقبل رأسه ويديه ورجليه، فلما رأی ذلک النبی صلی الله عليه وسلم بكی، فقيل له: يا رسول الله، ما يبكيک؟ قال: مما صنع عمران، دخل حصين وهو مشرک فلم يقم إليه ولم يلتفت إلی ناحيته، فلما أسلم قضی حقه، فدخلنی من ذلک رقة، فلما أراد أن ينصرف حصين قال النبی صلی الله عليه وسلم: قوموا فشيعوه إلی منزله، فلما خرج من سدة الباب (إثبات صفة العلو،ص۷۵، ۷٦، رقم الحديث۵،ذكر الأحاديث الصريحة فی أن الله تعالی فی السماء)

[2] قلت فيه عمران بن خالد،قال ابن حبان:

من أهل البصرة، يروی عن ثابت البنانی، روی عنه أهل البصرة العجائب ما لا يشبه حديث الثقات، فلا يجوز الاحتجاج بما انفرد من الروايات(المجروحين ،لابن حبان، ج۲،ص ۱۰۶ ،رقم الترجمة ۷۱۲،باب العين)

اقول :ما انفرد كما مر.

اسلام لانا ثابت نہیں۔ [1]

بلکہ بعض روایات سے صراحتاً ان کے دادا کا کفر پر فوت ہونا ثابت ہے، جیسا کہ ہم نے اپنی دوسری تالیف ''ایک غالیانہ تحریر کا علمی محاسبہ'' میں باحوالہ نقل کر دیا ہے۔

اور اگرچہ مسئلہ ہٰذا کے لئے اس بحث کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ جو مدعیٰ زیرِ بحث ہے، وہ مذکورہ تمام روایات میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، اور اس اختلاف وفرق سے اس مسئلہ پر فرق نہیں پڑتا، لیکن بعض غلاۃ کی طرف سے اس شبہ کے پیدا کئے جانے کی وجہ سے اس پر کلام کر دیا گیا ہے۔

ابنِ ملیکہ جعفی رضی اللہ عنہ کی حدیث

''ابنِ عساکر'' نے اپنی ''معجم'' میں ''علقمة بن قيس'' کی سند سے روایت کیا ہے کہ مجھ سے ملیکہ کے دو بیٹوں ''جعفیان'' نے یہ حدیث بیان کی کہ:

أَتَيْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَخْبِرْنَا عَنْ

---

[1] وهو عمران بن حصين بن عبيد بن خلف بن عبد نهم بن سالم بن غاضرة بن سلول، بن حبشية بن سلول بن كعب بن عمرو بن ربيعة ابن خزاعة، هو وأبوه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورويا جميعهما عن النبى صلى الله عليه وسلم، فأما عمران فواسع الرواية، وله أخبار كثيرة؛ لم نكتبها ههنا داره بالبصرة فى سكة اصطفابوس.(أخبار القضاة، ج ا ،ص ٢٩٢ ،ذكر قضاة البصرة وأخبارهم، تحت ترجمة "عميرة بن يثربى")

ع :عمران بن حصين بن عبيد بن خلف بن عبد نعم بن سالم بن غاضرة بن سلول بن حبشية بن سلول بن كعب ابن عمرو بن ربيعة وهو لحى بن حارثة بن عمرو بن عامر بن حارثة ابن امرء القيس بن ثعلبة بن مازن بن الأزد بن الغوث بن نبت ابن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان الخزاعى، أبو نجيد، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلم هو وأبو هريرة عام خيبر(تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، ج ٢٢ ،ص ٣١٩، ٣٢٠، تحت رقم الترجمة ٤٤٨٦، من اسمه عمران)

عمران بن حصين بن عبيد بن خلف بن عبد نهم بن حذيفة بن جهمة بن غاضرة بن حبشية بن كعب بن عمرو الخزاعى، هكذا نسبه ابن الكلبى ومن تبعه.

وعند أبى عمر :عبد نهم بن سالم بن غاضرة .ويكنى أبا نجيد، بنون وجيم مصغرا(الإصابة فى تمييز الصحابة، ج ٤،ص ٥٨٤، ٥٨٥،تحت رقم الترجمة ٦٠٢٤ ،ذكر من اسمه عمران)

أُمٍّ لَنَا مَاتَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَتْ تَصِلُ الرَّحِمَ وَتَفْعَلُ وَتَفْعَلُ. هَلْ يَنْفَعُهَا ذٰلِكَ قَالَ لَا قَالَ فَإِنَّهَا وَأَدَتْ أُخْتًا لَنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهَلْ يَنْفَعُ ذٰلِكَ أُخْتَنَا قَالَ لَا، اَلْوَائِدَةُ وَالْمَوْؤُوْدَةُ فِي النَّارِ إِلَّا أَنْ يُدْرِكَ الْوَلِيْدَةُ الْإِسْلَامَ فَتُسْلِمُ فَلَمَّا رَأٰى مَا دَخَلَ عَلَيْنَا قَالَ وَأُمِّي مَعَ أُمِّكُمَا. هٰذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ. وَاِسْمُ أَحَدِ ابْنَيْ مُلَيْكَةَ سَلَمَةُ بْنُ يَزِيْدِ الْجُعْفِيُّ (معجم الشيوخ، لابن عساكر، ج٢ ص ٩٠٢، ٩٠٣، رقم الحديث ١١٤٢، حرف الميم، ذكر من اسمه محمد، تحت ترجمة "محمد بن الحسن بن أبي بكر بن متورة أبو بكر")

ترجمہ: ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور ہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ہمیں اپنی ماں کے متعلق خبر دیجیے، جو جاہلیت کے زمانہ میں فوت ہوگئی تھی، وہ صلہ رحمی کرتی تھی، اور فلاں فلاں خیر کے اعمال کیا کرتی تھی، کیا اس کو یہ چیزیں نفع پہنچائیں گی؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں، پھر انہوں نے عرض کیا کہ ہماری ماں نے ایک بہن کو بھی جاہلیت کے زمانہ میں زندہ در گور کردیا تھا، کیا یہ ہماری بہن کو نفع پہنچائے گا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں، زندہ در گور کرنے والی اور زندہ در گور کردہ دونوں جہنم میں ہیں، لیکن اگر زندہ در گور کردہ اسلام کو پالیتی، پھر اسلام لے آتی (تو الگ بات تھی) پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے غم کو دیکھا، تو فرمایا کہ میری ماں بھی تم دونوں کی ماں کے ساتھ ہے۔

(اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد ابنِ عساکر نے فرمایا کہ) یہ حدیث "حسن" ہے، اور ملیکہ کے دو بیٹوں میں سے ایک کا نام "سلمة بن يزيد جعفي" ہے (معجم الشیوخ)

مذکورہ حدیث میں سائلین کی طرف سے ان کی والدہ کے زمانہ جاہلیت میں فوت ہونے کا ذکر

ہے، جس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جواب بھی صاف طور پر مذکور ہے، اور اس حدیث کی سند کے حسن ہونے کا خود ابنِ عسا کر نے حکم لگا دیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ حدیث کئی دوسری سندوں سے مروی ہے، جس کی بناء پر اس کی بعض سندوں کے راویوں میں ضعف کا ہونا اس کو حسن ہونے سے خارج نہیں کرتا۔

مذکورہ حدیث کی دوسری اسناد

چنانچہ یہ حدیث امامُ الحدیث حضرت سفیان ثوری کی سند سے بھی مروی ہے، جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ:

''وَأُمِّيْ مَعَ أُمِّكُمَا'' [1]

اوراس حدیث کو امام بیہقی نے بھی اپنی سند کے ساتھ ''القضاء والقدر'' میں روایت کیا ہے، جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ:

''وَأُمِّيْ مَعَ أُمِّكُمَا'' [2]

---

[1] حدثنا قَبِيصَة ,عن سفيان ,عن مَنْصُور عن إبراهيم عن علقمة قال جاء ابنا مليكة الجعفيان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يا رسول الله إن أمنا وأدت فى الجاهلية فهل ينفعها صلاة مع صلاتنا أو صيام مع صيامنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوائدة والموؤدة فى النار فوليا وهما يبكيان فدعاهما فقال وأمى مع أمكما(من حديث الإمام سفيان بن سعيد الثورى، ص ۸۵،رقم الحديث ۱۱۶،القسم الأول: رواية السرى بن يحيى عن شيوخه عن الثورى،الناشر: شركة دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ۱۴۲۵ھ، ۲۰۰۴ء)

[2] أخبرنا أبو الحسين بن بشران العدل ,ببغداد أنا أبو جعفر محمد بن عمرو الرزاز ,نا أحمد بن عبد الجبار ,نا حفص بن غياث ,عن داود بن أبى هند ,عن الشعبى ,عن علقمة بن قيس ,قال: حدثنى ابنا مليكة الجعفيان قالا :أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا :يا رسول الله أخبرنا عن أم لنا ماتت فى الجاهلية ,كانت تصل الرحم ,وتصدق وتفعل ,وتفعل ,هل ينفعها ذلك شيئا؟ قال :لا قالا :فإنها وأدت أختا لنا فى الجاهلية ,فهل ينفع ذلك أختنا؟ قال :لا الوائدة والموءودة فى النار ,إلا أن تدرك الوائدة الإسلام فتسلم فلما رأى ما دخل عليهما قال :وأمى مع أمكما،وهذا أيضا يصرح بحكمها فى الآخرة(القضاء والقدر،ص ۳۵۲،رقم الحديث ۶۲۰،باب بيان معنى قوله خلقت عبادى حنفاء وقول النبى صلى الله عليه وسلم: كل مولود يولد على الفطرة والحكم فى الأطفال)

نیز اس حدیث کو ابنِ بطہ نے بھی اپنی سند کے ساتھ ''الابانة'' میں روایت کیا ہے، جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ:

''فَلَمَّا وَلَّيَا قَالَ: سَاءَ كُمَا أَوْ شَقَّ عَلَيْكُمَا، أُمِّيْ مَعَ أُمِّكُمَا فِي النَّارِ'' [1]

اس کے علاوہ اس حدیث کو ابوالقاسم بن بشران بغدادی نے بھی اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، جس میں ''سلمة بن مليكة جعفی'' اور ان کے بھائی کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر سوال کرنے کا ذکر ہے، اور اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ:

''فَلَمَّا رَأٰى مَشَقَّةَ ذٰلِكَ عَلَيْهِمَا، قَالَ وَأُمِّيْ مَعَ أُمِّكُمَا'' [2]

اور اس حدیث کو ابوالشیخ اصبہانی نے بھی ''طبقات المحدثین'' میں اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ:

''فَلَمَّا رَأٰى مَشَقَّةَ ذٰلِكَ عَلَيْنَا، قَالَ: أُمِّيْ مَعَ أُمِّكُمَا فِي النَّارِ'' [3]

---

[1] وحدثنا المتوثى قال :حدثنا أبو داود السجستانى قال :حدثنا محمد بن كثير، قال :أخبرنا سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، قال :جاء ابنا مليكة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا :إن أمنا ماتت حين رعد الإسلام وبرق، فهل ينفعها أن نصلى لها مع كل صلاة صلاة، ومع كل صوم صوما، ومع كل صدقة صدقة؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم :الوائدة والموء ودة فى النار قال :فلما وليا قال :ساء كما أو شق عليكما، أمى مع أمكما فى النار(الإبانة الكبرى لابن بطة، ج۴ ص ۸۰، رقم الحديث ۱۴۸۴ ،باب الإيمان بأن كل مولود يولد على الفطرة وذرارى المشركين)

[2] أخبرنا أبو سهل أحمد بن محمد بن عبد الله بن زياد القطان، ثنا محمد بن موسى بن زريق الوراق، ثنا عبد الله بن عمر، ثنا عبيدة بن الأسود، عن مجالد ,عن عامر ,عن سلمة بن مليكة الجعفى، قال :أتيت أنا وأخى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا :يا رسول الله إن أمنا كانت وأدت فى الجاهلية، فهل ينفعها أن نعمل عنها ونعتق عنها؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم :الوائدة والموء ودة فى النار .فلما رأى مشقة ذلك عليهما قال :وأمى مع أمكما(أمالى ابن بشران ـ الجزء الثانى، ص ۲۶۱ ،رقم الحديث ۱۴۷۰)

[3] حدثنا أحمد ، قال :ثنا عبد الله بن عمر ، قال :ثنا عبد الله بن أبى الأسود الهمدانى ، عن مجالد ، عن عامر ، عن سلمة بن مليكة الجعفى ، قال :أتيت أنا وأخى النبى صلى الله عليه وسلم فقلنا :يا رسول الله إن أمنا كانت وأدت فى الجاهلية ، فهل تنفعها أن نعتق عنها ؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : الوائدة والموء ودة فى النار .قال :فلما رأى مشقة ذلك علينا ، قال : أمى مع أمكما فى النار (طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، ج۳ص ۴۱۰،تحت ترجمة ''أبو العباس أحمد بن محمد البزار'' رقم الترجمة ۴۳۱،الطبقة التاسعة)

اوراس حدیث کوابوالقاسم بغوی نے بھی اپنی سند کے ساتھ ''معجمُ الصحابة'' میں روایت کیا ہے، جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ:

وَأُمِّیْ مَعَ أُمِّکُمَا " [1]

مزید یہ کہ ابوعبداللہ بن مندہ عبدی نے ''معرفةُ الصحابة'' میں ''سلمة بن یزید'' کے ترجمہ میں اس حدیث کو اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، اوراس حدیث کی کئی سندوں کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، اوراس روایت کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ:

وَأُمِّیْ مَعَ أُمِّکُمَا " [2]

---

[1] حدثنا أحمد بن عبد الجبار الكوفى نا حفص بن غياث عن داود بن أبى هند عن الشعبى عن علقمة بن قيس قال :حدثنى ابنا مليكة الجعفيان قالا :أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا : يارسول الله أخبرنا عن أم لنا ماتت فى الجاهلية كانت تصل الرحم وتصدق وتفعل وتفعل فها ينفعها ذلک؟ قال " :لا "قال :فإنها وأدت أختا لنا فى الجاهلية فهل ينفع ذلک أختنا؟ قال " :لا الوائدة والموؤدة فى النار إلا أن تدرک الوائدة الإسلام فتسلم "فلما رأى ما دخل علينا قال " :وأمى مع أمكما(معجم الصحابة، ج٣ص١١٦، رقم الحديث ١٠٢٠، تحت ''سلمة بن يزيد الجعفى'' باب السين، باب من اسمه سلمة)

[2] سلمة بن يزيد الجعفى :روى عنه :عبد الله بن مسعود، وعلقمة بن قيس.
ويقال :أنه ابن مشجعة بن مجمع بن كعب بن الحارث، وأمه مليكة بنت مالک بن جعفى بن سعد. وله ذكر فى حديث وائل بن حجر .اخبرنا أحمد بن محمد بن زياد، قال :حدثنا أحمد بن عبد الجبار، قال :حدثنا حفص بن غياث، عن داود بن أبى هند، عن الشعبى، عن علقمة، قال :حدثنى ابنا ,مليكة الجعفيان، قالا :أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلنا :يا رسول الله، أخبرنا عن أمنا ماتت فى الجاهلية، كانت تصل الرحم، وتفعل وتفعل، هل ينفعها ذلک؟ قال :لا، قال :فإنها وأدت أختا لى فى الجاهلية، فهل ينفع ذلک أختنا؟ قال :الوائدة والموؤدة فى النار، إلا أن تدرک الوائدة الإسلام فتسلم، فلما رأى ما دخل علينا، قال :وأمى مع أمكما.
رواه خالد بن عبد الله، وعلى بن مسهر، والمعتمر، وعبيدة ويحيى بن راشد، عن داود، نحوه.
ورواه إسماعيل بن أبى خالد، عن الشعبى، عن ابنى مليكة الجعفيين .ورواه يحيى بن عبد الرحمن، عن عبيدة بن الأسود، عن المجالد، عن عامر، عن سلمة بن مليكة الجعفى.ورواه جابر الجعفى وغيره، عن الشعبى، عن علقمة، عن سلمة بن يزيد .ورواه عارم، عن سعيد بن زيد، عن على بن الحكم، عن عثمان بن عمير، عن إبراهيم، عن علقمة والأسود، عن عبد الله .ورواه الصعق بن حزن، عن على بن الحكم، عن عبد الملک بن عمير، عن ابن مسعود.وروى عن قبيصة، عن سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله.ورواه إلياس، عن الثقة، عن منصور، عن إبراهيم، عن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس لئے بعض غلاۃ کا مذکورہ حدیث کی سند پر شبہ کرنا درست نہیں، اور جاہلیت کے زمانہ میں فوت ہونے کی وجہ سے ناجی قرار دینا بھی مذکورہ احادیث کی مخالفت پر مبنی ہے۔

سلمہ بن یزید، وابنِ مسعود رضی اللہ عنہما کی حدیث

مسند ابوداؤد طیالسی میں حضرت سلمہ بن یزید جعفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ : إِنَّ أُمِّيْ مَاتَتْ وَكَانَتْ تَقْرِى الضَّيْفَ وَتُطْعِمُ الْجَارَ وَالْيَتِيْمَ وَكَانَتْ وَأَدَتْ وَأْدًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَلِي سَعَةٌ مِّنْ مَالٍ أَفَيَنْفَعُهَا أَنْ أَتَصَدَّقَ عَنْهَا؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا يَنْفَعُ الْإِسْلَامُ إِلَّا مَنْ أَدْرَكَهُ إِنَّهَا وَمَا وَأَدَتْ فِي النَّارِ قَالَ: فَرَأٰى ذٰلِكَ قَدْ شَقَّ عَلَيَّ فَقَالَ : وَأُمُّ مُحَمَّدٍ مَعَهَا مَا فِيْهِمَا مِنْ خَيْرٍ (مسند أبي داود الطيالسي، ج۲ص ۶۴۰، رقم الحديث ۱۴۰۲)

ترجمہ: میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ بے شک میری ماں فوت ہوگئی ہے، اور وہ مہمان کی ضیافت کرتی تھی، اور پڑوسی اور یتیم کو کھلاتی پلاتی تھی، لیکن انہوں نے زمانۂ جاہلیت میں ایک بچی کو زندہ درگور کردیا تھا، اور میرے پاس مال کی وسعت ہے، کیا میں اپنی ماں کی طرف سے صدقہ کرکے اس کو نفع پہنچاسکتا ہوں؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام صرف اسی کو نفع

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

علقمة، مرسل.ورواه سليمان بن معاذ، عن عمران بن مسلم، عن يزيد بن مرة، عن سلمة بن يزيد. وكذلك رواه شيبان، عن جابر، عن يزيد بن مرة.

ورواه شعبة، عن سماك بن حرب، عن علقمة بن وائل، عن أبيه، أن سلمة بن يزيد، سأل النبي صلى الله عليه وسلم.ورواه شبابة، عن شعبة، عن سماك، عن علقمة، عن أبيه، أن يزيد بن سلمة، سأل النبي صلى الله عليه وسلم(معرفة الصحابة لابن منده،ص۶۸۷،الیٰ ۶۹۱،باب السين)

پہنچا سکتا ہے، جس نے اسلام کو پایا ہو، بے شک وہ عورت اور درگور شدہ (بطور عذاب کے) جہنم میں ہیں، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ بات میرے (یعنی سلمہ بن یزید کے) اوپر گراں گزری ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محمد کی ماں بھی اُس (تیری ماں) کے ساتھ ہے، یہ دونوں خیر (یعنی ایمان وتوحید) سے محروم رہیں (مسند طیالسی)

اس روایت کا مضمون بھی پہلی روایت کے مطابق ہے، جبکہ دوسری روایات میں شفاعت واستغفار کی ممانعت گذر چکی ہے، یہ جملہ روایات جمہور کے موقف کی تائید کرتی ہیں۔

مذکورہ روایت کے راوی ''سلمة بن یزید جعفی '' کا شمار صحابۂ کرام میں ہوتا ہے، اور اس سے پہلی روایت کے ذیل میں ابنِ عساکر کے حوالہ سے گزر چکا کہ یہ ملیکہ کے دو بیٹوں میں سے ایک ہیں۔ [1]

البتہ ''مسند ابی داؤد الطیالسی '' کی مذکورہ روایت کی سند میں ''یزید بن مرة '' ضعیف راوی ہیں، جن کی وجہ سے اس حدیث میں ''ضعف'' پایا جاتا ہے۔

لیکن علامہ بوصیری نے فرمایا کہ اس حدیث میں ''یزید بن مرة '' کو تفرد حاصل نہیں، کیونکہ یہ حدیث دوسری اسناد سے بھی مروی ہے۔ [2]

---

[1] قد س :سلمة بن يزيد الجعفى ويقال :يزيد بن سلمة، والأول أصح .كوفى له صحبة .روى عن :النبى صلى الله عليه وسلم (قد س)روى عنه :علقمة بن قيس (قد س) ، وعلقمة بن وائل بن حجر الحضرمى، ويزيد بن مرة الجعفى.

له ذكر فى "صحيح"مسلم فى حديث علقمة بن وائل عن أبيه سأل سلمة بن يزيد الجعفى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال :يا رسول الله أرأأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ ...الحديث(تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، ج ١١،ص ٣٢٩، ٣٣٠، تحت رقم الترجمة ٢٤٧٥، باب السين)

[2] عن سلمة بن يزيد الجعفى -رضى الله عنه -قال" :سألت النبى -صلى الله عليه وسلم - فقلت :أمى ماتت، وكانت تقرى الضيف، وتطعم الجار واليتيم، وكانت وأدت وأدا فى الجاهلية، ولى سعة من مال فينفعها إن تصدقت عنها؟ فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :-لا ينفع

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ہم اس حدیث کو متعدد محدثین کے حوالہ جات سے پہلے نقل کر چکے ہیں، جو اس کی تائید کرتی ہیں، اس لئے اس واقعہ کو سند کے اعتبار سے کمزور قرار دے کر رَد کرنا صحیح نہیں۔

اور ابونعیم اصبہانی نے ''معرفةُ الصحابة'' میں عثمان بن عمیر کی سند سے حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو روایت کیا ہے کہ:

جَاءَ ابْنَا مُلَيْكَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، إِنَّ أُمَّنَا كَانَتْ تُكْرِمُ الزَّوْجَ وَتَعْطِفُ عَلَى الْوَلَدِ، وَذَكَرَ الضَّيْفَ، غَيْرَ أَنَّهَا كَانَتْ وَأَدَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ: أُمُّكُمَا فِي النَّارِ، فَأَدْبَرُوْا وَالشَّرُّ يُرٰى فِيْ وُجُوْهِهِمَا، فَأَمَرَ بِهِمَا، فَرُدَّا وَالشَّرُّ يُرٰى فِيْ وُجُوْهِهِمَا رَجَاءً أَنْ يَكُوْنَ حَدَثَ شَيْءٌ، فَقَالَ: أُمِّيْ مَعَ أُمِّكُمَا (معرفة الصحابة،لابی نعیم الأصبهانی، رقم الحديث ۷۰۹۰، ج٦ص ۳۰٦٦، باب الياء، آخرالكنى، ذكر من عرف بالآباء دون أسمائهم، وذكر لهم صحبة)

ترجمہ: ملیکہ کے دو بیٹے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! ہماری والدہ اپنے شوہر کا اکرام کرتی تھیں، اور بچوں پر شفقت کرتی تھیں، اور انہوں نے اپنی والدہ کی مہمان نوازی کرنے کا بھی ذکر کیا (لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ) البتہ زمانۂ جاہلیت میں انہوں نے ایک بچی کو زندہ درگور کردیا تھا؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری والدہ جہنم میں ہے، ملیکہ کے وہ دونوں بیٹے واپس جانے لگے، اور ان دونوں کے چہروں پر ناگواری کے

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

الإسلام إلا من أدركه، وما وأدت فى النار .ورأى ذلك قد شق على، فقال :وأم محمد -صلى الله عليه وسلم -معها ما فيهما خير."

رواه أبو داود الطيالسى بسند ضعيف؟ لجهالة يزيد بن مرة لكن لم ينفرد به(إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة،للبوصيرى، ج٨ص ۲۱۷، تحت رقم الحديث ۷۸۱۹ "ا"كتاب صفة النار وأهلها،باب فيمن تصدق ومات وهو مشرك)

آثار دکھائی دے رہے تھے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر ان دونوں کو واپس بلایا گیا، پھر جب وہ واپس آئے، تو ان کے چہرے پر ناگواری کے اثرات دیکھے جاسکتے تھے، لیکن انہیں یہ امید ہو چلی تھی کہ شاید ان کی والدہ کے متعلق کوئی نیا حکم نازل ہو گیا ہو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ میری والدہ بھی تمہاری والدہ کے ساتھ (جہنم ہی میں) ہے (معرفۃ الصحابہ)

اس واقعہ کو ابونعیم نے دوسری اسناد سے مروی ہونا بھی بیان کیا ہے، اور اس کو بعض دوسرے محدثین نے بھی روایت کیا ہے۔ [1]

البتہ مذکورہ حدیث کی بعض اسناد میں ایک راوی ''**عثمان بن عمیر بجلی**'' پائے جاتے ہیں، جن کو ''**ابو الیقظان**'' بھی کہا جاتا ہے، ان کو محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، نیز بعض روایات میں کچھ اضافہ بھی ہے۔

تاہم مذکورہ بالا متن، اور اس واقعہ کی تائید اس سے پہلے ذکر کردہ بے شمار سندوں سے ہوتی ہے، اس لئے محققین کی تحقیق کے مطابق یہ حدیث دوسری احادیث کے ساتھ مل کر حسن اور اپنے مقصود میں قابلِ استدلال ہے، اور یہی بات حق اور صواب ہے۔ [2]

---

[1] حدثنا سليمان بن أحمد، ثنا على بن عبد العزيز، ثنا عارم أبو النعمان، ثنا سعيد بن زيد، ثنا على بـن الـحكم، عن عثمان بن عمير، عن إبراهيم، عن الأسود، وعلقمة، عن ابن مسعود، قال :جاء ابنا مليكة إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فقالا :يا رسول الله، إن أمنا كانت تكرم الزوج وتعطف على الولد، وذكر الضيف، غير أنها كانت وأدت فى الجاهلية، فقال " :أمكما فى النار "فأدبروا والشر يـرى فى وجوههما، فأمر بهما، فردا والشر يرى فى وجوههما رجاء أن يكون حدث شىء ، فقال ": أمي مع أمكما. رواه الـصـعق بن حزن، عن على بن الحكم، عن عثمان بن عمير، عن أبى وائل، عن عبد الله بن مسعود، قال :جاء ابنا مليكة إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فقالا :يا رسول الله، إن أمنا كـانـت تكرم الزوج، فذكره ورواه داود بن أبى هند، عن الشعبى، عن علقمة بن قيس، قال :حدثنى ابـنـا مـليـكة الجعفيان، وسمى أحدهما :سلمة بن يـزيـد(مـعـرفة الصحابة،لابى نعيم الأصبهانى، رقم الحديث ٧٠٩٠، ج٦ص ٣٠٦٦، باب الكنى، ذكر من عرف بالآباء دون أسمائهم، وذكر لهم صحبة)

[2] عثمـان بـن عمير البجلى أبى اليقظان الكوفى الأعمى وهو ضعيف لكن لم يتهم بالوضع(ذيل القول المسدد فى الذب عن المسند للإمام أحمد،للقاضى الملك محمد صبغة الله،ص ٥٦،تحت الحديث الرابع)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پس جب یہ روایات مختلف اسناد سے مروی ہیں، اور دوسری کئی احادیث اس کی تصدیق کرتی ہیں، تو بعض غلاۃ کا ان میں سے کسی ایک روایت کی سند کو لے کر اس پر ضعف کا حکم لگانا، اور اس کا انکار کرنا غلو پر مبنی ہے، جیسا کہ بعض اصحابِ علم نے اس قسم کے غلاۃ پر تفصیلی رد کیا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ویکتب حدیثه علی ضعفه(الکامل فی ضعفاء الرجال، ج٦،ص ٢٨٦،تحت ترجمة ”عثمان بن عمیر أبو الیقظان کوفی بجلی“ رقم الترجمة ١٣٢٥، من اسمه عثمان)

وکذا ما رواه الحاکم فی مستدرکه وصححه أنه صلی الله علیه وسلم قال لابنی ملیکة أمکما فی النار فشق علیهما فدعاهما فقال إن أمی مع أمکما.

وتعقب الذهبی له بکون عثمان بن عمیر ضعفه الدارقطنی لم یخرجه عن کونه ثابتا حسنا قابلا للاستدلال إما علی الاستقلال وإما مع غیره لتقویة الحال.

وکذا ما أخرجه الإمام أحمد فی مسنده عن أبی رزین العقیلی رضی الله عنه قال قلت یا رسول الله أین أمی قال أمک فی النار قلت فأین من مضی من أهلک قال أما ترضی أن تکون أمک مع أمی.

وکذا ما روی ابن جریر عن علقمة بن مرثد عن سلیمان بن بریدة عن أبیه(أدلة معتقد أبی حنیفة فی أبوی الرسول علیه الصلاة والسلام، ص ٧١ الی ٧٣،الأدلة من السنة)

[1] "إن أبی وأباک فی النار ."

أخرجه الطبرانی فی "الکبیر "(3552) : حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمی حدثنا أبو کریب حدثنا أبو خالد الأحمر عن داود بن أبی هند عن العباس بن عبد الرحمن عن عمران بن الحصین قال :جاء حصین إلی النبی صلی الله علیه وسلم قال :أرأیت رجلا کان یصل الرحم، ویقری الضیف مات قبلک؟ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم :فذکره :فما مضت عشرون لیلة حتی مات مشرکا .

قلت :وهذا إسناد رجاله کلهم ثقات غیر العباس بن عبد الرحمن، وهو مولی بنی هاشم، لا یعرف إلا بروایة داود عنه کما فی "تاریخ البخاری "(4/ 1/ 5) و "الجرح والتعدیل "(3/ 211) ولم یذکرا فیه جرحا ولا تعدیلا، فهو مجهول، وقول الحافظ فی " التقریب " :"مستور "سهو منه لأنه بمعنی " :مجهول الحال "، وذلک لأنه نص فی المقدمة أن هذه المرتبة إنما هی فی "من روی عنه أکثر من واحد ولم یوثق ."

قلت :وذهل عنه الهیثمی، فقال فی "المجمع "(1/117) " : رواه الطبرانی فی "الکبیر "، ورجاله رجال (الصحیح) !" وذلک لأن العباس هذا لم یخرج له الشیخان، ولا بقیة الستة، وإنما أخرج له أبو داود فی "المراسیل "و " القدر "، وحدیثه فی "المراسیل "یشبه هذا فی المعنی، فقد أخرجه فیه (برقم 508) من طریق داود أیضا عنه قال :جاء رجل إلی العباس فقال :أرأیت الغیطلة - کاهنة بنی سهم -فی النار مع عبد المطلب؟ فسکت :ثم قال :أرأیت الغیطلة ..، فوجأ العباس أنفه، فجاء إلی النبی صلی الله علیه وسلم، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم " :ما بال

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ کثیر اسناد پر مشتمل احادیث وروایات کا مضمون ایک دوسرے کے باہم موافق ہے، ان کو پہلی روایات کے مخالف سمجھنا درست نہیں، بیشتر جمہور نے تو صرف پہلی روایات سے ہی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أحدكم يؤذى أخاه فى الأمر وإن كان حقا؟ " !وكذا رواه ابن سعد فى "الطبقات "(4/ 24 - 25) بأتم منه .

والحديث أخرجه الجورقانى فى "الأباطيل والمناكير "(1/235) من طريق أخرى عن داود بن أبى هند فى جملة أحاديث أخرى تدل كلها -كهذا -على أن من مات فى الجاهلية مشركا فهو فى النار، وليس من أهل الفترة كما يظن كثير من الناس، وبخاصة الشيعة منهم، ومن تأثر بهم من السنة !ومن تلك الأحاديث، ما رواه حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن رجلا قال :يا رسول الله أين أبى؟ قال :فى النار. فلما قفى دعاه، فقال :فذكر حديث الترجمة حرفا بحرف .أخرجه مسلم (1/- 132 133) وأبو عوانة(1 /99) وأبو داود (4718) والجورقانى(1 /233) وصححه، وأحمد (3/268) وأبو يعلى (6/ 229 /3516) وابن حبان (- 578 الإحسان) والبيهقى(7 / 190) من طرق عن حماد بن سلمة به .

ومنها سعد بن أبى وقاص المتقدم فى المجلد الأول برقم (18) بلفظ " :حيثما مررت بقبر كافر فبشره بالنار ."فراجع سببه هناك، فإنه بمعنى حديث الترجمة لمن تأمله .وإن مما يتصل بهذا الموضوع قوله صلى الله عليه وسلم لما زار قبر أمه " :استأذنت ربى فى أن أستغفر لها فلم يأذن لى، واستأذنته فى أن أزور قبرها، فأذن لى .. "الحديث .رواه مسلم وغيره، وهو مخرج فى " أحكام الجنائز "(ص 188 - 187) من حديث أبى هريرة وبريدة، فليراجعهما من شاء .

والأحاديث فى هذا الباب كثيرة، وفيما ذكرنا خير كبير وبركة.

واعلم أيها الأخ المسلم أن بعض الناس اليوم وقبل اليوم لا استعداد عندهم لقبول هذه الأحاديث الصحيحة، وتبنى ما فيها من الحكم بالكفر على والدى الرسول صلى الله عليه وسلم، بل إن فيهم من يظن أنه من الدعاة إلى الإسلام ليستنكر أشد الاستنكار التعرض لذكر هذه الأحاديث ودلالتها الصريحة !وفى اعتقادى أن هذا الاستنكار إنما ينصب منهم على النبى صلى الله عليه وسلم الذى قالها إن صدقوا بها .وهذا -كما هو ظاهر -كفر بواح، أو على الأقل :على الأئمة الذين رووها وصححوها، وهذا فسق أو كفر صراح، لأنه يلزم منه تشكيك المسلمين بدينهم، لأنه لا طريق لهم إلى معرفته والإيمان به، إلا من طريق نبيهم صلى الله عليه وسلم كما لا يخفى على كل مسلم بصير بدينه، فإذا لم يصدقوا بها لعدم موافقتها لعواطفهم وأذواقهم وأهوائهم -والناس فى ذلك مختلفون أشد الاختلاف -كان فى ذلك فتح باب عظيم جدا لرد الأحاديث الصحيحة ، وهذا أمر مشاهد اليوم من كثير من الكتاب الذين ابتلى المسلمون بكتاباتهم كالغزالى والهويدى وبليق وابن عبد المنان وأمثالهم ممن لا ميزان عندهم لتصحيح الأحاديث وتضعيفها إلا أهواؤهم !واعلم أيها المسلم -المشفق على دينه أن يهدم بأقلام بعض المنتسبين إليه -أن هذه الأحاديث ونحوها مما

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

صاف استدلال کو کافی سمجھا، کچھ ضعف پر مشتمل روایات کی بھی ضرورت نہیں سمجھی، اور ہم نے صرف صریح تائید اور بعض غالی لوگوں کی طرف سے تاویلاتِ فاسدہ سے بچنے بچانے کے لئے بعض دوسری روایات کو نقل کر دیا، ان سب سے جمہور نے یکساں حکم اخذ کیا ہے، اور

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فيه الإخبار بكفر أشخاص أو إيمانهم، إنما هو من الأمور الغيبية التى يجب الإيمان بها وتلقيها بالقبول، لقوله تعالى:(ألم .ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب) وقوله(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم..) فالإعراض عنها وعدم الإيمان بها يلزم منه أحد أمرين لا ثالث لهما - وأحلاهما مر :-إما تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم، وإما تكذيب رواتها الثقات كما تقدم.

وأنا حين أكتب هذا أعلم أن بعض الذين ينكرون هذه الأحاديث أو يتأولونها تأويلا باطلا كما فعل السيوطى -عفا الله عنا وعنه -فى بعض رسائله، إنما يحملهم على ذلك غلوهم فى تعظيم النبى صلى الله عليه وسلم، وحبهم إياه، فينكرون أن يكون أبواه صلى الله عليه وسلم كما أخبر هو نفسه عنهما ، فكأنهم أشفق عليهما منه صلى الله عليه وسلم !!

وقد لا يتورع بعضهم أن يركن فى ذلك إلى الحديث المشهور على ألسنة بعض الناس الذى فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم أحيا الله له أمه، وفى رواية :أبويه، وهو حديث موضوع باطل عند أهل العلم كالدارقطنى والجورقانى، وابن عساكر والذهبى والعسقلانى، وغيرهم كما هو مبين فى موضعه، وراجع له إن شئت كتاب "الأباطيل والمناكير " للجورقانى بتعليق الدكتور عبد الرحمن الفريوائى (1/229 - 222) وقال ابن الجوزى فى "الموضوعات "(1/284) " : هذا حديث موضوع بلا شك، والذى وضعه قليل الفهم، عديم العلم، إذ لو كان له علم لعلم أن من مات كافرا لا ينفعه أن يؤمن بعد الرجعة، لا بل لو آمن عند المعاينة، ويكفى فى رد هذا الحديث قوله تعالى * :(فيمت وهو كافر)* ، وقوله صلى الله عليه وسلم فى (الصحيح)" : استأذنت ربى أن أستغفر لأمى فلم يأذن لى ."

ولقد أحسن القول فى هؤلاء بعبارة ناصعة وجيزة الشيخ عبد الرحمن اليمانى رحمه الله فى تعليقه على "الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة "للإمام الشوكانى، فقال " : كثيرا ما تجمح المحبة ببعض الناس، فيتخطى الحجة ويحاربها، ومن وفق علم أن ذلك مناف للمحبة الشرعية . والله المستعان ."قلت :وممن جمحت به المحبة السيوطى عفا الله عنه، فإنه مال إلى تصحيح حديث الإحياء الباطل عند كبار العلماء كما تقدم، وحاول فى كتابه "اللآلىء (1/ 265 - 268) التوفيق بينه وبين حديث الاستئذان وما فى معناه، بأنه منسوخ، وهو يعلم من علم الأصول أن النسخ لا يقع فى الأخبار وإنما فى الأحكام !وذلك أنه لا يعقل أن يخبر الصادق المصدوق عن شخص أنه فى النار ثم ينسخ ذلك بقوله :إنه فى الجنة !كما هو ظاهر معروف لدى العلماء .

ومن جموحه فى ذلك أنه أعرض عن ذكر حديث مسلم عن أنس المطابق لحديث الترجمة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مضمون نگار جیسے بعض حضرات کا مذکورہ احادیث کی مجموعی اسناد کو ضعیف کہنا، اوران کو ایک دوسرے کے منافی سمجھنا، اوران کے مقابلہ میں ضعیف ترین بلکہ بعض موضوع روایات کو ترجیح دینا، انتہائی غلو پر مبنی ہے، ورنہ تو مذکورہ رواۃ کی اسناد سے مروی وہ تمام روایات بھی نا قابلِ اعتبار ٹھہریں گی، جن سے بطورِ خاص حنفیہ نے استدلال کیا ہے، اور مختلف مسائل میں ان سے استنباط کیا ہے، اور وہ اتنی کثیر اسناد کے ساتھ بھی مروی نہیں، جتنی کثیر اسناد کے ساتھ مذکورہ احادیث وروایات مروی ہیں، جن کا اگر ہم مضمون نگار جیسے لوگوں کے متبوعین بزرگوں کے حوالہ سے ذکر کریں، تو مضمون نگار جیسے حضرات کے پاس شاید اس کا کوئی معقول جواب نہ ہو، اور وہ سکوت میں ہی اپنی عافیت محسوس کریں، اور وہ اہلِ حق کے کسی سلسلہ کے ساتھ بھی وابستگی کا راستہ نہ پائیں، جس سے متعلق بہت سی تصریحات کو ہم نے اپنی دوسری تالیف ’’ایک غالیانہ تحریر کا علمی محاسبہ‘‘ میں نقل کردیا ہے۔

حضرت حسن بن حسن کی روایت

حضرت حسن بن حسن رحمہ اللہ سے معتبر سند کے ساتھ روایت ہے کہ:

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

إعراضا مطلقا، ولم يشر إليه أدنى إشارة، بل إنه قد اشتط به القلم وغلا، فحكم عليه بالضعف متعلقا بكلام بعضهم فى رواية حماد بن سلمة !وهو يعلم أنه من أئمة المسلمين وثقاتهم، وأن روايته عن ثابت صحيحة، بل قال ابن المدينى وأحمد وغيرهما :أثبت أصحاب ثابت حماد، ثم سليمان، ثم حماد بن زيد ، وهى صحاح .وتضعيفه المذكور كنت قرأته قديما جدا فى رسالة له فى حديث الإحياء -طبع الهند -ولا تطولها يدى الآن لأنقل كلامه، وأتتبع عواره، فليراجعها من شاء التثبت . ولقد كان من آثار تضعيفه إياه أننى لاحظت أنه أعرض عن ذكره أيضا فى شىء من كتبه الجامعة لكل ما هب ودب، مثل "الجامع الصغير " و "زيادته "و "الجامع الكبير !"ولذلک خلا منه " كنز العمال "والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله .وتأمل الفرق بينه وبين الحافظ البيهقى الذى قدم الإيمان والتصديق على العاطفة والهوى، فإنه لما ذكر حديث : "خرجت من نكاح غير سفاح "، قال عقبه " :وأبواه كانا مشركين، بدليل ما أخبرنا " ..، ثم ساق حديث أنس هذا وحديث أبى هريرة المتقدم فى زيارة قبر أمه صلى الله عليه وسلم(سلسلة الأحاديث الصحيحة، تحت رقم الحديث ٢٥٩٢)

فَلَوْ كَانَ اللّٰهُ نَافِعًا أَحَدًا لِقَرَابَتِهٖ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِغَيْرِ طَاعَةٍ؛ لَنَفَعَ بِذٰلِكَ أَبَاهُ وَأُمَّهُ (التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبى خيثمة۔ السفر الثانى ، ج۲،ص ۹۱۲ ،رقم الحديث ۳۸۷۲، حرف الياء)

ترجمہ: پس اگر اللہ بغیر اپنی اطاعت کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت داری کی وجہ سے کسی کو نفع پہنچاتا، تو یقینی طور پر اس قرابت داری کی وجہ سے آپ کے والد اور آپ کی والدہ کو ضرور نفع پہنچاتا (تاریخ الکبیر)

اس روایت میں اہلِ بیت ہی کی ایک عظیم ہستی کی طرف سے جمہور کے موقف کی صریح تائید موجود ہے، اور جو لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت داری کی بنیاد پر ابوین کے مؤمن وموحِّد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کے غلو کی صاف طور پر تردید بھی موجود ہے، اور اس موقف کی بنیاد اس سے پہلے ذکر شدہ نصوص پر ہی ہے۔

اور اس روایت کی سند معتبر ہے، جس پر باحوالہ مدلل کلام ہم نے دوسری تالیف ''آباءِ انبیاء کے موحد ہونے پر کلام'' اور ''ایک غالیانہ تحریر کا علمی محاسبہ'' میں کردیا ہے، اور اس کی سند پر کئے جانے والے بے جا وبے تکے اعتراضات کے جوابات بھی بیان کردیے ہیں۔

اور یہ بھی واضح کردیا گیا ہے کہ ''آباءِ انبیاء'' کے مؤحِّد ہونے کا قول بنیادی طور پر ''روافض'' کا تھا، جو ان کے نزدیک ائمہ کی معصومیت کے مخصوص تصور کی بنیاد ہے، اسی وجہ سے وہ ابوطالب کے بھی مؤمن وموحِّد ہونے کے قائل ہیں، جبکہ متقدمین اہلُ السنۃ نے ان سے اس مسئلہ میں برملا اختلاف کی تصریح کی ہے، اور اس مسئلہ پر متعدد متقدمین نے اہلُ السنۃ کے اجماع کی بھی تصریح کی ہے، لیکن بعد میں تسامحاً یہ قول بعض اہلُ السنۃ کی طرف منتقل ہوگیا، اور بعض اہلُ السنۃ کی طرف سے اس کو اہلُ السنۃ، یا جمہور اہلُ السنۃ کا قول سمجھ لیا گیا، جس کے بعد پھر متعدد محققین اہلُ السنۃ کی طرف سے اس کی نشاندہی کی گئی۔

اسی کے ساتھ مذکورہ نصوص کے برخلاف موقف اختیار کرنے والوں کے دلائل کا بھی جائزہ لیا

گیا ہے، جس کے نتیجہ میں یہ بات منقح ہوجاتی ہے کہ دوسرے موقف کے حاملین کے پاس مذکورہ احادیث کے مقابلہ میں کوئی ایک بھی قرآن مجید کی آیت، یا صحیح و معتبر حدیث ایسی نہیں ہے، جو ان متعین احادیث و نصوص کا مقابلہ کرسکے، بلکہ ان کے مستدلات نہایت کمزور روایات، اور دُور دراز کے استنباطات پر مبنی ہیں، جن کو مذکورہ احادیث پر ترجیح دینا ممکن نہیں۔

مذکورہ احادیث کی قرآن مجید سے تائید

گذشتہ جن احادیث و روایات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو استغفار سے منع کیا گیا، اس کی وجہ صاف طور پر سورہ توبہ کی مندرجہ ذیل آیت میں صاف طور پر موجود ہے:

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ. وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَّعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ (سورة التوبة، رقم الآيات،۱۱۲، ۱۱۳)

ترجمہ: نہیں حق حاصل نبی کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لائے، یہ کہ وہ استغفار کریں مشرکین کے لیے، اگرچہ وہ ان کے انتہائی قریبی کیوں نہ ہوں، بعد اس کے کہ ظاہر ہوجائے ان کے لیے یہ بات کہ وہ جہنم والے ہیں۔

اور نہیں تھا، استغفار، ابراہیم کا اپنے باپ کے لیے، مگر ایک وعدے کے طور پر، جس کا انہوں نے ان سے وعدہ کیا تھا، پھر جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ان کا باپ اللہ کا دشمن (یعنی کافر) ہے، تو برائت ظاہر کردی (ابراہیم نے) ان سے (سورہ توبہ)

مذکورہ آیات میں نبی اور سب مومنوں کو بلاتفریق یہ حکم دیا گیا ہے کہ مشرکین کے لئے استغفار کرنا جائز نہیں، خواہ وہ نبی، اور مومن کا کتنا ہی عزیز و قریب کیوں نہ ہو، جس میں والدین، اولاد، چچا، تایا، سب رشتہ دار داخل ہیں۔

اس سلسلہ میں کئی احادیث وروایات شانِ نزول سے متعلق بھی پیچھے گذر چکی ہیں، اور ہم نے اپنی دوسری تالیف ''ایک غالیانہ تحریر کا علمی محاسبہ'' میں مفسرین کے حوالہ جات کو بھی نقل کر دیا ہے۔

نیز بعض احادیث کو بہت سے مفسرین نے سورہ بقرہ کی اس آیت کے شانِ نزول میں بھی ذکر کیا ہے کہ:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَّنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

(سورة البقرة، رقم الآيات، ۱۱۹)

ترجمہ: بے شک ہم نے بھیجا آپ کو حق کے ساتھ، بشیر اور نذیر بنا کر، اور نہیں سوال کیا جائے گا، آپ سے جہنم والوں کے بارے میں (سورہ توبہ)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب کو بیان کرنے کے ساتھ ''اصحابِ جحیم ''یعنی'' اھلِ جھنم واصحابِ نار'' کے بارے میں سوال کئے جانے کی نفی فرمادی ہے، اور بتلا دیا گیا ہے کہ جو''اصحابِ جحیم ''یعنی'' اھلِ جھنم واصحابِ نار'' ہیں، ان کی ذمہ داری آپ پر نہیں، آپ سے ان کے بارے میں سوال ومواخذہ نہیں ہوگا، آپ اس سے بَری ہیں، لہٰذا اس ذمہ داری سے آپ کو بے فکر ہو جانا چاہیے۔

جس طرح اس سے پہلی آیت میں نبی اور سب مؤمنوں کو''اصحابِ جحیم ''یعنی'' اھلِ جھنم واصحابِ نار'' کے لئے استغفار سے منع کیا گیا تھا، اگرچہ وہ کتنے ہی عزیز وقریب کیوں نہ ہوں، اور ایک آیت کا دوسری آیت کی تفسیر کرنے کا حکم سب کو معلوم ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور آپ کی اتباع میں کسی فرد سے قربت کا رشتہ اور طبعی طور پر محبت کا ہونا، اس بات کے منافی نہیں کہ وہ آخرت میں غیر ناجی ہو، جیسا کہ ابو طالب اور ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قربت کا رشتہ اور طبعی محبت تھی، اور اسی وجہ سے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کو استغفار وشفاعت کی اجازت نہ ملنے اور ’’غیر ناجی ‘‘ ہونے پر شدید رنج وغم بھی لاحق ہوا، پس جن افراد کا نصوصِ صحیحہ وصریحہ کی رو سے ’’غیر ناجی ‘‘ ہونا ثابت ہو، ان سے نہ تو کوئی رشتہ اور طبعی محبت ہونا مضر ہے، اور نہ ہی اس کو اس کی ہدایت کا ذریعہ سمجھنا درست ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ:

إِنَّكَ لَا تَهْدِىْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ (سورة القصص، رقم الآية ٥٦)

ترجمہ: بلاشبہ (اے نبی) تم ہدایت نہیں دے سکتے، اس کو جس سے تم محبت رکھتے ہو، اور لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے، ہدایت عطاء فرماتا ہے، اور وہ ہدایت یافتہ لوگوں کو زیادہ جانتا ہے (سورہ قصص)

مذکورہ آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو محبت کرنے سے منع نہیں کیا گیا، البتہ جس سے محبت ہو، اس کو ہدایت دینے کے اختیار کی نفی کی گئی ہے، اور اس کا اختیار اللہ کے پاس ہونے کی تعلیم دی گئی ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ اللہ کو ہدایت یافتہ لوگوں کا زیادہ علم ہے۔

جب نبی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اس کو جس سے محبت ہو، اس کو ہدایت دے، یا ’’اصحابِ جحیم ‘‘ میں سے ہونے کا علم ہونے کے باوجود اس کے لئے استغفار وشفاعت کا سوال کرے، تو کسی دوسرے کی کیا مجال ہو سکتی ہے کہ وہ اللہ کے حکم اور فیصلے سے اختلاف کرے۔

حضرت نوح علیہ السلام کو بھی اپنے کافر بیٹے سے طبعی محبت تھی، جس میں اللہ کی طرف سے کوئی مواخذہ نہیں تھا، لیکن جب اس طبعی محبت کی بنیاد پر اللہ کی طرف سے کفر پر مرتب ہونے والے عذاب سے نجات کا سوال کیا گیا، تو اللہ تعالیٰ نے اس طبعی محبت کے نتیجہ میں کئے جانے والے اس سوال سے نہ صرف یہ کہ منع فرمایا، بلکہ ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ ’’تم مجھ سے ایسی چیز کا

سوال نہ کرو، جس کا تم کو علم نہ ہو‘ اور یہ نصیحت بھی فرمادی کہ:

”إِنِّیْ أَعِظُکَ أَنْ تَکُوْنَ مِنَ الْجَاهِلِیْنَ“

جس کے بعد حضرت نوح علیہ السلام نے فوراً اللہ کی طرف رجوع کیا، اور مغفرت طلب کی، اور اپنے لئے رحم کی دعاء مانگی، اور اس کی خلاف ورزی کو خسارہ ونقصان سے تعبیر کیا۔

چنانچہ سورہ ھود میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَنَادٰی نُوحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِیْ مِنْ أَهْلِیْ وَإِنَّ وَعْدَکَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْکَمُ الْحَاکِمِیْنَ. قَالَ یَانُوْحُ إِنَّهٗ لَیْسَ مِنْ أَهْلِکَ إِنَّهٗ عَمَلٌ غَیْرُ صَالِحٍ، فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ إِنِّیْ أَعِظُکَ أَنْ تَکُوْنَ مِنَ الْجَاهِلِیْنَ. قَالَ رَبِّ إِنِّیْ أَعُوْذُ بِکَ أَنْ أَسْأَلَکَ مَا لَیْسَ لِیْ بِهٖ عِلْمٌ، وَإِلَّا تَغْفِرْ لِیْ وَتَرْحَمْنِیْ أَکُنْ مِّنَ الْخَاسِرِیْنَ (سورة هود، رقم الآیات، ۴۵، الیٰ ۴۷)

ترجمہ: اور پکارا نوح نے اپنے رب کو، پس عرض کیا کہ اے میرے رب! بے شک میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے، اور بے شک آپ کا وعدہ حق ہے، اور آپ اَحْکَمُ الْحَاکِمِیْن ہیں۔ فرمایا (اللہ نے) اے نوح! بے شک وہ نہیں ہے، آپ کے گھر والوں میں سے، بے شک یہ غیر صالح عمل ہے، پس نہ سوال کریں آپ، مجھ سے، اس چیز کا کہ نہیں ہے، آپ کو اس کے بارے میں کوئی علم، بے شک میں نصیحت کرتا ہوں آپ کو، کہیں ہو جائیں آپ جاہلوں میں سے۔ عرض کیا (نوح نے) کہ اے میرے رب! بے شک میں پناہ طلب کرتا ہوں آپ کے ذریعہ سے اس بات کی کہ سوال کروں میں، آپ سے اس چیز کا کہ نہیں ہے میرے لیے اس کے بارے میں کوئی علم، اور اگر آپ مغفرت نہیں فرمائیں گے میرے لیے، اور رحم نہیں فرمائیں گے مجھ پر، تو میں ہو جاؤں گا، خسارہ پانے

والوں میں سے (سورہ ھود)

پس یہ بات کیسے ممکن تھی کہ جب اللہ کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین کے استغفار، اور ابوین کے استغفار و شفاعت سے منع کر دیا گیا، اور ان کا ''اصحابِ جحیم'' میں سے ہونا بتلا دیا گیا، تو پھر بھی آپ ان کے لئے استغفار و شفاعت کرکے، اللہ تعالیٰ کی نصیحت کی خلاف ورزی کریں۔

اور اس سے انبیائے کرام علیہم السلام کی طرف کسی معصیت، وحقارت کی نسبت لازم نہیں آتی۔ [1]

جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کو ابوین کی اس حالت پر اتنا دکھ و صدمہ ہوا کہ جس کا ہمیں اندازہ کرنا بھی مشکل ہے، لیکن انہوں نے اللہ کے فیصلہ وحکم پر ذرہ برابر اعتراض وشبہ نہ کیا، پھر اللہ جو سب سے زیادہ رحیم ہے، اس کے مقابلہ میں کسی غیر نبی اور غیر صحابی کی کیا

---

[1] وقالت فرقة: الضمير فى قوله: إنه عمل غير صالح على قرائة جمهور السبعة على سؤال الذى يتضمنه الكلام وقد فسره آخر الآية ويقوى هذا التأويل أن فى مصحف ابن مسعود إنه عمل غير صالح أن تسألنى ما ليس لک به علم(تفسير ابنِ عطية، ج۳ص۱۷۷ ، سورة هود)

قرائة عمل بالرفع والتنوين قرائة متواترة فهى محكمة، وهذا يقتضى عود الضمير فى قوله: إنه عمل غير صالح إما إلى ابن نوح وإما إلى ذلک السؤال، فالقول بأنه عائد إلى ابن نوح لا يتم إلا بإضمار وهو خلاف الظاهر .ولا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا، لأنا إذا حكمنا بعود الضمير إلى السؤال المتقدم فقد استغنينا عن هذا الضمير، فثبت أن هذا الضمير عائد إلى هذا السؤال، فكان التقدير أن هذا السؤال عمل غير صالح، أى قولک: إن ابنى من أهلى لطلب نجاته عمل غير صالح(تفسير الرازى، ج۱۸ ص۳۵۸، سورة هود)

واعلم أنه لما دلت الدلائل الكثيرة على وجوب تنزيه الله تعالى الأنبياء عليهم السلام من المعاصى، وجب حمل هذه الوجوه المذكورة على ترک الأفضل والأكمل، وحسنات الأبرار سيئات المقربين، فلهذا السبب حصل هذا العتاب والأمر بالاستغفار، ولا يدل على سابقة الذنب كما قال: ”إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا فسبح بحمد ربک واستغفره“ومعلوم أن مجىء نصر الله والفتح ودخول الناس فى دين الله أفواجا ليست بذنب يوجب الاستغفار وقال تعالى:”واستغفر لذنبک وللمؤمنين والمؤمنات“وليس جميعهم مذنبين، فدل ذلک على أن الاستغفار قد يكون بسبب ترک لأفضل(تفسير الرازى، ج۱۸ ص۳۵۸، ۳۵۹، سورة هود)

مجال ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھنے کے باوجود اپنے دل کی کیفیت کی بنیاد پر اللہ کے فیصلے پر شبہ واعتراض کرے، اور قرآن وسنت کی نصوص کے مقابلہ میں رشتوں اور نسبوں کو بنیاد بنائے، اور اس طرح ''طبعی محبت'' کو ''شرعی حکم'' پر غالب کرے۔

مومن کی شان تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کی اتباع میں یہ ہونی چاہیے کہ جس طرح اللہ کے رسول کو اپنے والدین، اور چچا سے ''طبعی محبت'' تھی، اسی طرح سے وہ بھی ان سے ''طبعی محبت'' رکھے، ان کی بے ادبی نہ کرے، لیکن اسی کے ساتھ ''شرعی حکم'' پر بھی اسی طرح ایمان رکھے، جس طرح اللہ کے نبی، اور صحابۂ کرام نے رکھا، اور امت تک اس کو پہنچایا، اور ہمیں اس کا مکلّف بنایا، نہ تو اس حکم کو پہنچانے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کوتاہی فرمائی، نہ ہی صحابۂ کرام نے، اور نہ ہی تابعین واتباعِ تابعین نے، اور نہ ہی سلف محدثین ومفسرین، اور فقہائے محققین نے اس حکم کے پہنچانے کو بے ادبی کا عنوان دیا۔

پھر آج یہ بات کیسے درست قرار پاسکتی ہے کہ ''طبعی محبت'' کی بنیاد پر قرآن وسنت کی معتبر نصوص کو نظر انداز کیا جائے، اور صریح وصحیح احادیث میں بے جا تاویلات کی جائیں، اور دور دراز کی محتمل اور مشتبہ، بلکہ غیر معتبر، یہاں تک کہ جھوٹی روایات کا سہارا حاصل کر کے اصل حکمِ شرعی میں تحریف کے درپے ہوا جائے، کسی مخلوق سے ایسی محبت وعقیدت اللہ کے نزدیک قابلِ قبول نہیں کہ جس میں اللہ کی نافرمانی کا ارتکاب کیا جائے، جیسا کہ اہلِ بدعت نے بہت سی غلو ومبالغہ پر مبنی باتوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت وعقیدت کی خاطر دین کا حصہ تصور کرلیا ہے۔ اللہ اس طرح کے غلو سے نجات عطاء فرمائے۔ آمین۔ [1]

---

[1] وأكثر المفسرين: إنه ابن نوح من صلبه، وهذا القول هو الصحيح والقولان الأولان ضعيفان بل باطلان ويدل على صحة هذا نقل الجمهور لما صح عن ابن عباس أنه قال: ما بغت امرأة نبى قط ولأن الله سبحانه وتعالى نص عليه بقوله سبحانه وتعالى: ونادى نوح ابنه ونوح صلى الله عليه وسلم أيضا نص عليه بقوله يا بنى اركب معنا وهذا نص فى الدلالة وصرف الكلام عن الحقيقة إلى المجاز من غير ضرورة لا يجوز وإنما خالف هذا الظاهر من خالفه لأنه استبعد أن يكون ولد نبى كافرا وهذا خطأ ممن قاله لأن الله سبحانه وتعالى خلق خلقه فريق فى الجنة وهم المؤمنون وفريق

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

احادیث سے حاصل شدہ چند فوائد ونتائج

جمہور امت کی عبارات وتصریحات ملاحظہ کرنے سے پہلے مذکورہ احادیث وروایات سے حاصل شدہ چند فوائد ملاحظہ کر لئے جائیں۔

(1)...... پہلی بات تو یہ ہے کہ صحیح ومعتبر احادیث سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کا ایمان ثابت نہیں، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے، اس لئے صحیح ومعتبر احادیث کے مطابق یہی عقیدہ رکھنا چاہیے، اور ہم اسی کے مکلّف ہیں، اور اس عقیدہ کو بے ادبی، یا گناہ خیال کرنا، ان صحیح ومعتبر احادیث کے خلاف ہے، خواہ یہ خیال کسی عالم کا ہو، یا غیر عالم کا، اس سے فرق نہیں پڑتا۔

اور اس سلسلہ میں ان صحیح ومعتبر احادیث کے خلاف مشہور شدہ غیر معتبر، غیر متعلقہ، غیر محقق اور رطب ویابس چیزوں کو ترجیح دینا، اور اس سے بڑھ کر، کمزور ترین، اور جھوٹی باتوں کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرنا سخت خطرناک ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جان بوجھ کر اپنی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے والے کے متعلق وعید بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

لَا تَكْذِبُوْا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجِ النَّارَ (صحيح بخاری، رقم الحديث ١٠٦، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبی صلى الله عليه وسلم)

ترجمہ: تم مجھ پر جھوٹ مت باندھو، پس جس نے مجھ پر جھوٹ باندھا، تو اسے

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

فی السعير وهم الكفار والله سبحانه وتعالى يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر ولا فرق فی ذلک بين الأنبياء وغيرهم فإن الله سبحانه وتعالى أخرج قابيل من صلب آدم عليه السلام وهو نبی وكان قابيل كافرا وأخرج إبراهيم من صلب آزر وهو نبی وكان آزر كافرا فكذلک أخرج كنعان وهو كافر من صلب نوح وهو نبی فهو المتصرف فی خلقه كيف يشاء(تفسير الخازن، ج٢ص٤٨٧، سورة هود)

چاہیے کہ وہ جہنم میں دفع ہوجائے (بخاری)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا کہ:

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (صحيح بخارى ،رقم الحديث ۱۰۷، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبى صلى الله عليه وسلم)

ترجمہ: جس نے مجھ پر جھوٹ باندھا، تو اسے چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے (صحیح بخاری)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر سنی ہوئی بات بلاتحقیق بیان کرنے پر تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ:

كَفٰى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُّحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ (صحيح مسلم، رقم الحديث ۵ "۵" مقدمة المصنف، باب النهى عن الحديث بكل ما سمع)

ترجمہ: آدمی کے جھوٹا ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات کو نقل کردے (صحیح مسلم)

اور ایک موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

كَفٰى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُّحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ (سنن أبى داود، رقم الحديث ۴۹۹۲، كتاب الأدب، باب فى الكذب) [1]

ترجمہ: آدمی کے گناہ گار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ ہر سنی ہوئی بات کو نقل کردے (سنن ابی داؤد)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر علم کے فتویٰ دینے، یعنی کوئی شرعی حکم بیان کرنے کے متعلق فرمایا کہ:

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح متصل من جهة محمَّد بن الحسين (حاشية سنن ابى داود)

مَـنْ أُفْتِـيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلٰى مَنْ أَفْتَاهُ (سـنن أبی داود،رقم الحديث ٣٦٥٧، كتاب العلم،باب التوقی فی الفتيا) [1]

ترجمہ: جس نے بغیر علم کے فتویٰ دیا، تو اس کا گناہ فتویٰ دینے والے پر ہوگا (سنن ابی داؤد)

(2)...... دوسری بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے ''عدمِ ایمان'' کا عقیدہ رکھنے کے باوجود، ان کی شان میں کسی قسم کی بے ادبی کرنا، اور بطور لعن طعن کافر کہنا، ہرگز جائز نہیں، لیکن جو حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے والدین کے بارے میں بار بار اور مختلف مواقع پر امت کے سامنے بیان فرمادیا، یہاں تک کہ بعض مواقع پر بڑے مجمع کے سامنے بھی واضح فرمادیا، اور صحابہ، تابعین، اتباعِ تابعین، اور محدثین نے بھی اس کو امت تک پہنچادیا، اور محدثین نے احادیث کی کتابوں میں اس طرح کی احادیث کو ''عدمِ ایمان'' کے ابواب کے تحت ذکر فرمادیا، تو اب قیامت تک کے لئے یہ احادیث امت کے لئے حکمِ شرعی معلوم کرنے کا ذریعہ ہوگئیں، اور امت کے لئے اس ''حکمِ شرعی'' کو بیان ونقل، اور اس کی تبلیغ واشاعت کرنا جائز ہوگیا، ایسی صورت میں اس کو ناجائز، یا بے ادبی قرار دینا، ایک طرح سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی تبلیغ واشاعت پر قدغن لگانے، اور نعوذ باللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے غلط بات بیان کرنے، اور اس بے ادبی کی نسبت کا سب سے پہلا مرتکب نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور پھر صحابۂ کرام، اور اس کے بعد دوسرے محدثین واصحابِ علم کو قرار دینے کے مترادف، اور سخت غلط فہمی پر مبنی ہے، اور یہ غلط فہمی بعض علماء کو بھی پیدا ہوئی، اور اس کو شہرت حاصل ہوگئی، لیکن صحیح موقف وہی ہے، جو پہلے ذکر کیا گیا۔

[1] قال شعيب الارنؤوط: حديث حسن (حاشية سنن ابی داود)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُّوْحٰى. عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى (سورة النجم، رقم الآية ۲، الیٰ ۵)

ترجمہ: نہیں بھٹکا تمہارا ساتھی (یعنی نبی) اور نہ ہی وہ گمراہ ہوا، اور نہیں کلام کرتا وہ خواہش سے، بلکہ وہ وحی ہوتی ہے، جو اس کی طرف بھیجی جاتی ہے، تعلیم دیتا ہے، اس کی شدید قوت والی ذات (سورہ نجم)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

تَسْمَعُوْنَ، وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ، وَيُسْمَعُ مِمَّنْ سَمِعَ مِنْكُمْ (سنن أبی داود، رقم الحدیث ۳۶۵۹، کتاب العلم، باب فضل نشر العلم) [1]

ترجمہ: تم (مجھ سے) سنتے ہو، اور تم سے بھی سنا جائے گا، اور ان سے بھی سنا جائے گا، جو تم سے سنتے ہیں (سنن ابی داؤد)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی حدیث کی تبلیغ کرنے کی عظیم فضیلت وخوش خبری بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا کہ:

نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيْثًا فَحَفِظَهٗ حَتّٰى يُبَلِّغَهٗ غَيْرَهٗ (سنن الترمذی، رقم الحدیث ۲۶۵۶، ابواب العلم، باب ما جاء فی الحث علی تبلیغ السماع) [2]

ترجمہ: اللہ شاد وآباد (اور خوش وخرم) رکھے اس شخص کو جو ہم سے کوئی بھی حدیث سنے، پھر اس کو محفوظ رکھ کر دوسرے تک پہنچا دے (ترمذی)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا کہ:

---

[1] قال شعیب الارنؤوط:
إسناده صحیح (حاشیة سنن ابی داود)

[2] قال الترمذی:
وفی الباب عن عبد اللہ بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وجبیر بن مطعم، وأبی الدرداء، وأنس: حدیث زید بن ثابت حدیث حسن (سنن الترمذی، تحت رقم الحدیث ۲۶۵۶)

نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ (سنن الترمذی، رقم الحدیث ۲۶۵۷، ابواب العلم، باب ما جاء فی الحث علی تبلیغ السماع) [1]

ترجمہ: اللہ شاد وآباد (اورخوش وخرم) رکھے اس شخص کو جو ہم سے کوئی بھی چیز سنے، پھر اس کو دوسرے تک اسی طرح پہنچادے، جس طرح اس نے سنی تھی (ترمذی)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا کہ:

نَضَّرَ اللّٰهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِيْ فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا (سنن الترمذی، رقم الحدیث ۲۶۵۸، ابواب العلم، باب ما جاء فی الحث علی تبلیغ السماع)

ترجمہ: اللہ شاد وآباد (اورخوش وخرم) رکھے اس شخص کو جو سنے میرا کوئی قول، پھر اس کی نگہداشت وحفاظت کرے، اوراس کی تبلیغ کردے (ترمذی)

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کئے جانے والے سے حق بات چھپانے کی وعید بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ، فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللّٰهُ بِلِجَامٍ مِّنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (سنن أبی داود، رقم الحدیث ۳۶۵۸، کتاب العلم، باب کراھیة منع العلم) [2]

ترجمہ: جس شخص سے، کوئی علم کی بات پوچھی گئی، پھر اس نے اس کو چھپالیا، تو اللہ اس کو قیامت کے دن آگ کی لگام پہنائے گا (سنن ابی داود)

(3)...... تیسری بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے ''عدمِ ایمان'' کو بلا وجہ موضوعِ بحث بنانا، اور جب بھی کسی طرح سے ان کا ذکر آئے، ان کے کفر کا لازمی چرچا کرنے کا معمول بنالینا جائز نہیں، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کا معمول نہیں بنایا، بلکہ جب کسی مؤمن کے والدین کے کفر پر فوت

---

[1] قال الترمذی: ھذا حدیث حسن صحیح (سنن الترمذی، تحت رقم الحدیث ۲۶۵۷)

[2] قال شعیب الارنؤوط: إسنادہ صحیح (حاشیة سنن ابی داود)

ہونے پر اس کو صدمہ لاحق ہوا، تو اس کے صدمہ کو دور کرنے کے لئے، یا جب کسی نے آپ سے آپ کے والدین کی آخرت کا حال معلوم کیا، تو اس کے جواب میں، یا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو والدہ کے عدمِ ایمان، اور آخرت میں غیر ناجی ہونے، اور اس کی وجہ سے استغفار، دعائے مغفرت، اور شفاعت کی اجازت نہ ملنے پر غم اور دکھ ہوا، اور اس کا سبب معلوم کیا گیا، یا پھر زمانۂ جاہلیت میں عدمِ ایمان کے ساتھ فوت ہونے والوں کی آخرت کا حال معلوم کیا گیا، تو اس قسم کے مواقع پر ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے والدین کے ''عدمِ ایمان وغیر ناجی'' ہونے کا حکم بیان فرمایا، اور بس اس حکم کے بیان کرنے پر اکتفاء فرمایا۔

اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پاکیزہ سنت وسیرت کو سامنے رکھ کر امت کے لئے بھی یہی حکم ثابت ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے ''عدمِ ایمان وغیر ناجی ہونے کا'' جا بجا ذکر کا معمول ومشغلہ نہ بنایا جائے، لیکن جب کوئی ان کے متعلق حکمِ شرعی معلوم کرنے کے لئے سوال کرے، یا ان کے لئے استغفار ودعائے مغفرت کے جائز وناجائز ہونے، یا ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت حاصل ہونے کے بارے میں حکمِ شرعی معلوم کرنے کے متعلق سوال کرے، یا اس طرح کی احادیث کی تعلیم وتعلُّم کی ضرورت پیش آئے، تو پھر اس حکمِ شرعی کو بیان ونقل کرنا بلاشبہ جائز اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، اور سنت سے ثابت ہے۔

اسی طرح کوئی احادیثِ صحیحہ ومعتبرہ میں بیان کئے گئے، اس حکمِ شرعی کے مطابق عقیدہ رکھنے، یا اس حکمِ شرعی کے مندرجہ بالا، یا اس جیسے کسی دوسرے ضرورت کے موقع پر بیان ونقل کرنے کو ناجائز وبے ادبی وغیرہ قرار دے، یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیثِ صحیحہ ومعتبرہ کے خلاف عقیدہ کو اختیار کرے، اور اس سلسلہ میں ''غیر صحیح وغیر معتبر احادیث وروایات، یا اس طرح کے غیر معتبر دلائل کو بیان

کرے، یا اس بارے میں کسی بھی قسم کی غلط فہمی پیدا کرکے قرآن مجید، یا احادیثِ صحیحہ ومعتبرہ کے خلاف عقیدہ وفکر کی تبلیغ واشاعت کرے، جیسا کہ مضمون نگار، اوران کے ہم نوا بعض دوسرے لوگوں نے ایک عرصہ سے یہ طرزِ عمل اختیار کررکھا ہے، تو حسبِ ضرورت وحسبِ قدرت اجمالی، یا تفصیلی دلائل کے ساتھ اس کی نشاندہی وتردید کرنا اور قرآن مجید وصحیح احادیث سے ثابت شدہ حکمِ شرعی کی تبلیغ واشاعت کرنا بلاشبہ جائز ہے، خواہ اس کی ضرورت ایک مرتبہ پیش آئے، یا ایک سے زیادہ مرتبہ پیش آئے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منکر پر نکیر کی تاکید بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

مَنْ رَّأٰى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهٖ فَإِنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهٖ فَإِنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهٖ وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ (صحيح مسلم، رقم الحديث ٧٨ "٤٩"، باب بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان)

ترجمہ: تم میں سے جو شخص منکر (گناہ وبُرائی) کو دیکھے، تو اسے چاہیے کہ اپنے ہاتھ سے اُسے بدل دے، اور اگر اس کی طاقت وقدرت نہ ہو تو اپنی زبان سے بدل دے، اور اگر اس کی بھی طاقت وقدرت نہ ہو، تو اپنے دل سے بدل دے، اور یہ ایمان کا کمزورترین درجہ ہے (مسلم)

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر اس مضمون کو اس طرح بیان فرمایا کہ:

مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللّٰهُ فِيْ أُمَّةٍ قَبْلِيْ إِلَّا كَانَ لَهٗ مِنْ أُمَّتِهٖ حَوَارِيُّوْنَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُوْنَ بِسُنَّتِهٖ وَيَقْتَدُوْنَ بِأَمْرِهٖ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوْفٌ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ، وَيَفْعَلُوْنَ مَا لَا يُؤْمَرُوْنَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ

جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذٰلِكَ مِنَ الْإِيْمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ (صحيح مسلم،رقم الحديث ٨٠" ٥٠"كتاب الايمان، باب بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان)

ترجمہ: مجھ سے پہلے جس امت میں نبی بھیجا گیا ہے،اس کی امت میں سے اس کے کچھ معاون اور صحابی ہوتے رہے۔ جو اس کے طریقہ پر کار بند اور اس کے حکم کے پیروکار رہے، لیکن ان صحابیوں کے بعد کچھ لوگ ایسے ناخلف بھی ہوتے رہے، کہ جو کچھ وہ کہتے تھے وہ کرتے نہیں تھے، اور ایسے کام کرتے تھے، جن کا (نبی کی طرف سے) ان کو حکم نہیں دیا گیا تھا، جس شخص نے ہاتھ سے ان کا مقابلہ کیا، وہ مومن ہے، اور جس نے زبان سے ان کا مقابلہ کیا وہ بھی مومن ہے، اور جس نے ان کے ساتھ دل سے جہاد کیا وہ بھی مومن ہے، اور اس کے علاوہ رائی کے دانہ کے برابر ایمان کا کوئی درجہ نہیں (مسلم)

اب امت کی جلیل القدر شخصیات کے چند حوالہ جات ذکر کئے جاتے ہیں، جنہوں نے مذکورہ صحیح و معتبر احادیث و روایات کے مطابق حکمِ شرعی کو اختیار و بیان کیا، اور اس حکمِ شرعی کو واضح طور پر بیان فرمایا، اور اس میں کوتاہی نہیں برتی۔

امام بیہقی کا حوالہ

امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفیٰ:458ہجری) کی ''دلائلُ النبوۃ ''میں ابوین سے متعلق اس طرح کی متعدد احادیث کو روایت کیا ہے، جن سے ''ابوین النبی '' کے غیر ناجی ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

أخبرنا أبو الطاهر : محمد بن محمد بن محمش الفقيه، قال :أخبرنا أبو بكر :محمد بن الحسين، القطان، قال :حدثنا أحمد بن يوسف السلمي، قال :حدثنا محمد بن يوسف الفريابي، قال :حدثنا سفيان، عن علقمة بن

مـرثـد، عـن سليمان بن بريدة، عن أبيه، قال :انتهـى الـنبى، صلى الله عليه وسـلـم، إلـى رسـم قبـر فـجلس، وجلس الناس حوله كثير، فجعل يحرك رأسه كالمخاطب .قال :ثـم بـكى، فاستقبله عمر، رضى الله عنه، فقال :ما يبكيك يا رسول الله؟ قال :هذا قبر آمنة بنت وهب، استأذنت ربى فى أن أزور قبرها فأذن لى، واستأذنته فى الاستغفار لها فأبى على، وأدركتنى رقتها فبكيت، قال :فما رأيت ساعة أكثر باكيا من تلك الساعة.

تابعه محارب بن دثار، عن ابن بريدة، عن أبيه.

وأخبـرنا أبو عبد الله الحافظ، قال :حـدثنا أبو العباس :مـحمد بن يعقوب، قال :حـدثنا بحر بن نصر، قال :حـدثنا عبد الله بن وهب، قال :أخبرنا ابن جـريـج، عـن أيـوب بـن هـانىء، عـن مسـروق بن الأجدع، عن عبد اللـه بن مسعود، قال :خـرج رسـول الـلـه، صلى الله عليه وسلم، ينظر فى المقابر، وخـرجـنـا مـعـه، فأمرنا، فجلسنا، ثم تخطى القبور حتى انتهى إلى قبر منها، فـنـاجـاه طـويـلا، ثـم ارتفع نحيب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، باكيا، فبكينا لبكاء رسول الله، صلى الله عليه وسلم .ثم إن رسول الله، صلى الله عـليه وسلم، أقبل إلينا، فتلقاه عمر بن الخطاب، فقال :يا رسول الله (صلى الله عليك) ، مـا الـذى أبـكـاك؟ لقد أبكانا وأفزعنا، فجاء فجلس إلينا، فقال :أفـزعـكـم بكائى؟ فقلنا :نـعـم يـا رسول الله، فقال :إن الـقبر الذى رأيتـمونى أناجى فيه -قبـر آمـنة بنت وهب، وإنى استأذنت ربى فى زيارتها فـأذن لـى فيه، واستأذنت ربى فى الاستغفار لها فلم يأذن لى فيه، ونزل على مـا كـان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين. حتى ختم الآية :وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه (فأخذنى ما يأخذ الولد للوالدة من الرقة، فذلك الذى أبكانى.

أخبـرنـا أبو عبد الله الحافظ، قال :حـدثنا أبو عبد الله :مـحمد بن يعقوب، قال :حدثنا إبراهيم بن عبد الله، قال :حدثنا محمد بن عبيد.

(ح) وأخبرنا أبو صالح بن أبى طاهر العنبرى، قال :أخبرنا جدى: يحيى بن منصور، القاضى، قال :حدثنا أحمد بن سلمة، قال :حدثنا إسحاق بن إبراهيم، قال :أخبرنا محمد بن عبيد، قال :حدثنا يزيد بن كيسان، عن أبـى حازم، عن أبى هريرة، قال :زار الـنبـى، صلى الله عليه وسلم، قبر أمه، فبـكى وأبكى من حوله، ثم قال :استـأذنـت ربى فى زيارة قبر أمى فأذن لى، واستـأذنته فى الاستغفار فلم يأذن لى، فزوروا القبور، تذكركم الموت رواه مسلم فى الصحيح، عن أبى بكر بن أبى شيبة، عن محمد بن عبيد.

أخبـرنـا مـحـمد بن عبد الله الحافظ، قال :حـدثـنـا على بن حمشاد، قال: حدثنا محمد بن أيوب، قال :أخبرنا موسى بن إسماعيل، قال :حدثنا حماد بن سلمة .

(ح) وأخبـرنا محمد بن عبد الله، قال :أخبـرني أبو بكر بن عبد الله، قال : حـدثـنـا الحسن بن سفيان، قال :حـدثـنـا أبو بكر بن أبي شيبة، قال:حـدثنا عفان، قال :حـدثـنـا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس .أن رجلا قال :يا رسـول الله، أين أبي؟ قال :فـي النار، فلما قفي دعاه، فقال :إن أبي وأباك في النار.رواه مسلم في الصحيح، عن أبي بكر بن أبي شيبة .

*أخبرنا أبو محمد :عبد الله بن عبد الرحمن الحرضي، النيسابوري، قال : أخبرنا أبو بكر :محمد بن الحسن بن يعقوب بن مقسم المقرء، قال :حدثنا مـوسـى بن الحسن النسوي، قال :حـدثـنـا أبو نعيم الفضل بن دكين، قال : حـدثنا إبراهيم بن سعد، عن الزهري، عن عامر بن سعد، عن أبيه، قال :جاء أعـرابـي إلـى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال :إن أبـي كان يصل الرحم، وكان وكان، فأين هو؟ قال :في النار .قال :فكأن الأعرابي وجد من ذلك، فقال :يـا رسـول الـله فأين أبوك؟ قال :حيثـمـا مـررت بقبر كافر فبشره بالنار .قال :فـأسلم الأعرابي بعد، فقال :لـقد كلفني رسول الله، صلى الله عليه وسلم، تعبا، ما مررت بقبر كافر إلا بشرته بالنار.

*أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان، قال :حدثنا أحمد بن عبيد الصفار، قال : حدثنا عبد الله بن شريك، قال :حدثنا ابن أبي مريم، قال :حدثنا نافع بن يزيد، قال :حدثني ربيعة بن سيف، قال :أخبـرني أبو عبد الرحمن الحبلي، عـن عبد الله بن عمرو، قال :قبـرنـا مـع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، رجـلا، فـلـما رجعنا وحاذينا بابه إذا هو بامرأة مقبلة لا نظنه عرفها، فقال :يا فاطمة، من أين جئت؟ قالت :جئت من عند أهل هذا الميت، رحمت إليهم ميتهـم وعزيتهم، قال :فـلـعـلـك بلغت معهم الكدى؟ قالت :مـعاذ الله أن أبـلغ معهم الكدى، وقد سمعتك تذكر فيه ما تذكر .قال :لو بلغت معهم الكدى ما رأيت الجنة حتى يراها جد أبيك .

والكدى :المقابر.

قلت :جد أبيها :عبـد المطلب بن هاشم (دلائل النبوة ، للبيهقي،ج ١،ص ١٨٩، الٰـى ١٩٢،جـمـا ع أبـواب مولد النبي صلى الله عليه وسلم،باب ذكر وفاة عبد الله أبي رسـول الـله صلى الله عليه وسلم ووفاة أمه آمنة بنت وهب ووفاة جده عبد المطلب بن هاشم)

پھر امام بیہقی نے مندرجہ بالا احادیث کو روایت ونقل کرنے کے متصل بعد ان احادیث سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے فرمایا:

وكيف لا يـكـون أبـواه وجده بهذه الصفة في الآخرة، وكانوا يعبدون الوثن حتى ماتوا، ولم يدينوا دين عيسى بن مريم عليه السلام وأمرهم لا يقدح في نسـب رسـول الـلـه، صلى الله عليه وسلم، لأن أنكحة الكفار صحيحة، ألا

تراهم يسلمون مع زوجاتهم فلا يلزمهم تجديد العقد، ولا مفارقتهن (دلائل النبوة، للبيهقي، ج ۱، ص ۱۹۲، ۱۹۳، جماع أبواب مولد النبي صلى الله عليه وسلم، باب ذكر وفاة عبد الله أبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفاة أمه آمنة بنت وهب ووفاة جده عبد المطلب بن هاشم)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین اور دادا، آخرت میں اس (کفر کی) صفت پر (محشور) کیوں نہ ہوں گے، جبکہ وہ اپنی وفات تک بُت پرستی میں مبتلا رہے، اور وہ عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کے دین پر ایمان نہیں لائے۔

لیکن ان کا یہ معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب میں عیب کا باعث نہیں، کیونکہ کفار کا نکاح درست وصحیح ہوتا ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ کفار، اگر اپنی بیویوں کے ساتھ اسلام لے آئیں، تو اُن کو نکاح کی تجدید لازم نہیں ہوتی، اور نہ میاں بیوی میں علیٰحدگی کرانے کی ضرورت ہوتی (بیہقی)

اس کے علاوہ امام بیہقی نے ہی اپنی دوسری تالیف ''السنن الکبریٰ'' میں بھی ابوین کے مشرک ہونے کی تصریح کی ہے، اور اس کی دلیل میں حضرت انس اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کی صحیح مسلم کی معتبر احادیث کا ذکر فرمایا ہے۔ [۱]

جلیل القدر محققین محدثین نے بھی مذکورہ احادیث سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔

---

[۱] وأبواه كانا مشركين بدليل.

ما أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أنبأ أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبدوس، ثنا عثمان بن سعيد الدارمي، ثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد بن سلمة، ح قال :وأنا أبو بكر بن عبد الله واللفظ له، ثنا الحسن بن سفيان، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا عفان، ثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم :يا رسول الله، أين أبي؟ قال " :في النار "قال :فلما قفا دعاه، فقال " :إن أبي وأباك في النار "رواه مسلم في الصحيح، عن أبي بكر بن أبي شيبة.

وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، أنبأ أبو العباس السياري، ثنا أبو الموجه، ثنا يحيى بن أيوب، ثنا مروان بن معاوية، ح قال :وأخبرني أبو الوليد الفقيه، ثنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار، ثنا محمد بن عباد، ثنا مروان بن معاوية، عن يزيد بن كيسان، عن أبي حازم، عن أبي هريرة قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " :استأذنت ربي في أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي "، رواه مسلم في الصحيح، عن يحيى بن أيوب، ومحمد بن عباد(السنن الكبرى للبيهقي، ج ۱۴ ص ۳۴۰، ۳۴۱، كتاب النكاح، باب نكاح أهل الشرك وطلاقهم)

شارحِ مسلم قاضی عیاض کا حوالہ

چنانچہ صحیح مسلم کے شارح قاضی عیاض (المتوفیٰ: 544ھ) مذکورہ حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں:

فقال " :إن أبی وأباک فی النار "من أعظم حسن الخلق والمعاشرة والتسلية؛ لأنه لما أخبره بما أخبره بما أخبر ورآه عظم عليه أخبره أن مصيبته بذلک كمصيبته، ليتأسى به (اكمال المعلم بفوائد مسلم،ج ۱،ص ۵۹۱، كتاب الإيمان،باب بيان من مات على الكفر فهو فی النار ولا تناله شفاعة ولا تنفعه قرابة المقربين)

ترجمہ: تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے، اور تمہارے والد جہنم میں ہیں، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق، آپ کی معاشرت، اوراور ہمدردی وتسلی کے عمدہ واعلیٰ چیزوں میں سے ہے، کیونکہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو وہ خبر دی جو بھی خبر دی، اور یہ دیکھا کہ وہ بات اس سائل پر گراں اور بھاری گذری ہے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس بات کی خبر دے دی کہ اس کی یہ مصیبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مصیبت کی طرح ہے، تاکہ اس سے اس کو تسلی حاصل ہو جائے (اکمال المعلم)

شارحِ مسلم قاضی عیاض کا دوسرا حوالہ

اور قاضی عیاض (المتوفیٰ: 544ھ) ہی دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

وقوله " :فبكى وأبكى :"بكاؤه -عليه السلام -على ما فاتها من لحاق أيامه والإيمان به (اكمال المعلم بفوائد مسلم،۳،ص ۴۵۲، كتاب الجنائز،باب استئذان النبی صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل فی زيارة قبر أمه)

ترجمہ: اور حدیث کے یہ الفاظ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی روئے اور دوسرے لوگ بھی روئے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رونے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کی والدہ کو آپ کا زمانہ نہیں مل سکا، اور وہ آپ پر ایمان نہیں لا سکیں (اکمال المعلم)

اس سے أَب وأُم دونوں کا حکم معلوم ہوگیا، اوران احادیث کے مطالب میں بے جا تاویل کرنے والوں کا جواب معلوم ہوگیا۔

شارحِ مسلم امام نووی کا حوالہ

اور مشہور شارحِ مسلم امام نووی (المتوفیٰ: 676ھ) فرماتے ہیں کہ:

قوله (أن رجلا قال يا رسول الله أين أبى قال فى النار فلما قفى دعاه فقال إن أبى وأباک فى النار) فيه أن من مات على الكفر فهو فى النار ولا تنفعه قرابة المقربين وفيه أن من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار وليس هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم وقوله صلى الله عليه وسلم إن أبى وأباک فى النار هو من حسن العشرة للتسلية بالاشتراک فى المصيبة (شرح النووى علىٰ مسلم، ج۳ص ۷۹، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو فى النار)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ ”بے شک میرے والداور تیرے والد جہنم میں ہیں“ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو شخص کفر کی حالت میں فوت ہوجائے، وہ جہنم کا مستحق ہوگا، جس کو اس کے مقربین کی قرابت اور رشتہ داری فائدہ نہیں دے گی، اوراس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جو شخص زمانۂ فترت میں اس حالت پر فوت ہوگیا، جس پر عرب کے بت پرست تھے، تو وہ اہلِ جہنم میں سے ہوگا، اور یہ دعوت کے پہنچنے سے پہلے مؤاخذہ نہیں ہے، کیونکہ ان کو حضرت ابراہیم اوردوسرے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی دعوت پہنچ چکی تھی۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ میرے، اورتمہارے والد جہنم میں ہیں، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حسنِ معاشرت میں سے ہے کہ آپ نے مصیبت میں اشتراک کے ذریعہ تسلی دی (شرح النووی)

امام نووی کا دوسرا حوالہ

اور امام نووی ہی صحیح مسلم کی شرح میں دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

قوله (فبكى وأبكى من حوله) قال القاضي بكاؤه صلى الله عليه وسلم على ما فاتها من إدراك أيامه والإيمان به (شرح النووي علىٰ مسلم، ج۷ص ۴۶، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل في زيارة قبر أمه)

ترجمہ: اور حدیث کے یہ الفاظ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی روئے اور دوسرے آس پاس کے لوگ بھی روئے، قاضی عیاض نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رونے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کی والدہ کو آپ کا زمانہ نہیں مل سکا، اور وہ آپ پر ایمان نہیں لاسکیں (شرح النووی)

امام نووی کا تیسرا اور چوتھا حوالہ

اور امام نووی ایک اور مقام پر اس سلسلہ میں اصول بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لا يدخل الجنة أحد ممن مات على الكفر وهذا بإجماع المسلمين (شرح النووي علىٰ مسلم، ج۲ص ۱۳۰، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم الغلول وأنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون)

ترجمہ: جنت میں کوئی بھی ایسا فرد داخل نہیں ہوگا، جو کفر کی حالت میں فوت ہوجائے، اور اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے (شرح النووی)

نیز ایک مقام پر فرماتے ہیں:

هذا نص صريح في أن من مات على الكفر لا يدخل الجنة أصلا وهذا النص على عمومه بإجماع المسلمين (شرح النووي علىٰ مسلم، ج۳ص ۹۶، كتاب الإيمان، باب بيان كون هذه الامة نصف أهل الجنة)

ترجمہ: یہ اس بارے میں نصِ صریح ہے کہ جو شخص کفر کی حالت میں فوت ہوجائے، وہ جنت میں ہرگز داخل نہیں ہوگا اور اس نص پر اپنے عموم کے ساتھ مسلمانوں کا اجماع ہے (شرح النووی)

امام نووی کا پانچواں حوالہ

اورامام نووی دوسری تالیف میں فرماتے ہیں:

الصلاة على الكافر والدعاء له بالمغفرة فحرام بنص القرآن والإجماع وقد ذكر المصنف مسألة الصلاة فى آخر باب الصلاة على الميت قال الشافعى فى مختصر المزنى والأصحاب ويجوز للمسلم اتباع جنازة قريبه الكافر. وأما زيارة قبره (فالصواب) جوازها وبه قطع الاكثرون وقال صاحب الحاوى لا يجوز وهذا غلط لحديث أبى هريرة قال "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذنت ربى أن أستغفر لأمى فلم يأذن لى واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لى "رواه مسلم" (المجموع شرح المهذب، ج۵، ص۱۴۴، كتاب الجنائز، باب غسل الميت)

ترجمہ: کافر کی نمازِ جنازہ، اوراس کے لئے دعائے مغفرت نصِ قرآن اوراجماع کی رو سے حرام ہے، اور مصنف نے نمازِ جنازہ کے مسئلہ کو میت پر نمازِ جنازہ کے باب کے آخر میں بیان کیا ہے، امام شافعی نے ''مختصر المزنی ''میں فرمایا اورامام شافعی کے اصحاب نے بھی یہی فرمایا کہ مسلم کو اپنے قریبی رشتہ دار کافر کی میت کے پیچھے جانا جائز ہے، اور جہاں تک قریبی رشتہ دار کافر کی قبر کی زیارت کا تعلق ہے، تو درست بات یہ ہے کہ جائز ہے، اسی پر اکثر اصحاب کا یقین ہے، لیکن صاحبِ حاوی نے فرمایا کہ جائز نہیں، لیکن صاحبِ حاوی کا قریبی رشتہ دار کافر کی قبر کی زیارت کو ناجائز کہنا غلط ہے، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے اپنی ماں کے استغفار کی اجازت طلب کی، جس کی مجھے اجازت نہیں ملی، اور میں نے اپنی ماں کی قبر کی زیارت کی اجازت طلب کی، جس کی مجھے اجازت حاصل ہوگئی، اس کو مسلم نے روایت کیا ہے (المجموع)

امام مسلم کی عبارات سے بھی وہی حکم معلوم ہوا، جس کا امام بیہقی اور قاضی عیاض نے ذکر

فرمایا، ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ابوین کو دعوتِ رسل پہنچ چکی تھی، اس لئے ان کو اہلِ فترت میں داخل کر کے دعوتِ رسل سے محروم قرار دینا راجح نہیں۔

یحییٰ بن ابی ہبیرہ کا حوالہ

عونُ الدین یحییٰ بن ھُبَیْرَۃ (المتوفیٰ: 560ھ) فرماتے ہیں:

فلما ولى عنه أراد -صلى الله عليه وسلم -أن يلقنه أن يتأسى به فى الرضا بأمر الله سبحانه عنه فى أقضيته فقال له :وأبى أنا أيضا فى النار، فيكون هذا الجواب كافيا لكل من يختلج من ذلك فى صدره أمر بعده، فإنه لو كان ولد ينفع والدا مشركا لكان الأولى بذلك رسول الله -صلى الله عليه وسلم -، فلما صرح بأن أباه فى النار قطع بهذه الكلمة ظنون الظانين إلى يوم القيامة(الإفصاح عن معانى الصحاح، ج۵،ص۳۵۵، ۳۵۶،مسند أنس بن مالك رضى الله عنه،الحديث العشرون)

ترجمہ: پھر جب وہ شخص پیٹ پھرا کر جانے لگا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے حکم کے اس فیصلہ پر راضی رہنے کے لئے تسلی دینے کا ارادہ کیا، اور اس شخص کو یہ فرمایا کہ میرے والد بھی جہنم میں ہیں، پس یہ جواب کافی ہوگا، ہر اس شخص کے لئے، جس کے دل میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی بھی حکم خلجان پیدا کرے، کیونکہ اگر کسی کی کوئی اولاد اس کے مشرک والد کو نفع پہنچاتی، تو اس کے سب سے زیادہ لائق ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم'' تھے، لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح کردی کہ آپ کے والد جہنم میں ہیں، تو اس کلمہ کے ذریعہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت تک مختلف قسم کے گمان کرنے والوں کے گمانوں کا قلع قمع فرمادیا (الافصاح)

حسین بن محمود مظہری حنفی کا حوالہ

اور حسین بن محمود مظہری حنفی (المتوفیٰ: 727ھ) ''**المفاتیح شرحُ المصابیح**'' میں

فرماتے ہیں:

قوله" :فلم يؤذن لى "وإنما لم يأذن اللّٰه تعالى له فى أن يستغفر لأمه؛ لأنها كانت كافرة، والاستغفار للكافر والكافرة لا يجوز؛ لأن اللّٰه تعالى لن يغفر لهم أبدا(المفاتيح فى شرح المصابيح ،ج۲ص۴۶۷، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ مجھے استغفار کی اجازت نہیں ملی ،اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ماں کے لئے استغفار کی اجازت صرف اس وجہ سے نہیں ملی کہ وہ کوفرتھیں ،اور کافر اور کافرہ کے لئے استغفار جائز نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ ان کی کبھی بھی مغفرت نہیں فرماتا (المفاتیح)

ابنِ ملک حنفی کا حوالہ

اور ابنِ ملک حنفی (المتوفیٰ:854ھ) کی ''شرح المصابیح ''میں فرماتے ہیں:

فقال :استأذنت ربى فى أن أستغفر لها، فلم يأذن لى " لأنها كانت كافرة، والاستغفار للكافرين لا يجوز؛ لأن اللّٰه تعالى لن يغفر لهم أبدا "(شرح المصابيح لابن الملك، ج۲،ص ۳۸۹، كتاب الجنائز،باب زيارة القبور)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے اپنی ماں کے لئے استغفار کی اجازت طلب کی ،لیکن مجھے ان کے لئے استغفار کی اجازت نہیں ملی، کیونکہ وہ کافرہ تھیں،اور کافر کے لئے استغفار جائز نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ ان کی کبھی بھی مغفرت نہیں فرماتا (شرح المصابیح)

مذکورہ تمام محدثین ومحققین سے ابوین کے بارے میں ایک ہی حکم معلوم ہوا۔

اور بھی بہت سے محققین کی عبارات اس سلسلہ میں مدلل انداز میں موجود ہیں، جن میں سے چند عبارات کو ہم بطور تائید کے نقل کرتے ہیں۔

ابنِ نورالدین موزعی شافعی کا حوالہ

عظیم مفسر اور اصولی عالم اور اپنے وقت کے عظیم صوفی محمد بن علی بن عبداللہ یمنی شافعی

(المتوفیٰ:825ھ) جو "ابنِ نورالدین" اور "موزعی" کے نام سے معروف ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ:

قوله عز وجل: "ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم"
منع الله سبحانه نبيه – صلى الله عليه وسلم – من الاستغفار للمشركين إذا ماتوا على شركهم؛ لأنه وقت التبين لهم أنهم من أصحاب الجحيم.
ومفهوم الآية يدل على أنه يجوز أن يستغفر لهم قبل التبين، ولا خفاء في جوازه؛ إذ الغفران لهم يستلزم إسلامهم، وقد قال النبي – صلى الله عليه وسلم – يوم أحد حين شج وكسرت رباعيته: " اللهم اغفر لقومي؛ فإنهم لا يعلمون "، إلا أن يقصد بالدعاء غفران كفرهم مع الاستمرار عليه، فهذا غير جائز إجماعا.
إذا علمت هذا، علمت أن قول من قال: إن الله سبحانه بعث للنبي – صلى الله عليه وسلم – أبويه، فآمنا به، ثم ماتا على الإيمان، غلو في الدين بغير الحق مؤد إلى الكفر والضلال، فمن ظن، أو شك أن من مات على الكفر يدخل الجنة، فقد كفر، ونعوذ بالله من قول يؤدي إلى ضلال .
ألم ير هذا القائل إلى قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: " إن أبي وأباك في النار "، وقوله في أمه: " استأذنت ربي أن أستغفر لها، فلم يأذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها، فأذن لي "، أو كما قال، فالله سبحانه أن يفعل في خلقه ما يشاء، ويقضي فيهم ما يريد، وإن كان نبيه – صلى الله عليه وسلم – كريما عنده، وعزيزا لديه، فلا يسأل عما يفعل، وهم يسألون (تيسير البيان لأحكام القرآن، ج٣، ص ٣٨١، ٣٨٢، سورة التوبة، الناشر: دار النوادر، سوريا. الطبعة الأولى، 1433هـ – 2012م)

امام رویانی شافعی کا حوالہ

اور امام ابو المحاسن عبد الواحد بن اسماعیل رویانی (المتوفیٰ:502ھ) اپنی مشہور ومعروف تالیف "بحرُ المذهب" میں فرماتے ہیں:

يجوز له زيارة قبر الوالدين والأقارب وإن كانوا مشركين، لما روى أبو هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -قال" :استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي"، وروى أنه زار قبر أمه فبكى من حوله فقال" :استأذنت ربي أن أستغفر لكم فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي." (بحر المذهب، ج٢، ص٦٠٣، كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت)

شمس الائمہ سرخسی حنفی کا حوالہ

اور شمس الأئمہ سرخسی (المتوفیٰ:483ھ) ''المبسوط ''میں فرماتے ہیں:

(ألا ترى) أنه -عليه الصلاة والسلام -قال قد أذن لمحمد فى زيارة قبر أمه، وكانت قد ماتت مشركة، وروى أنه زار قبرها فى أربعمائة فارس فوقفوا بالبعد، ودنا هو من قبرها، فبكى حتى سمع نشيجه (المبسوط،لشمس الأئمة السرخسى، ج۲۴،ص ۱۰، كتاب الأشربة)

علاءالدین بخاری حنفی کا حوالہ

اور عبدالعزیز بن احمد بن محمد، علاءالدین بخاری حنفی (المتوفیٰ:730ھ) ''کشف الأسرار شرح اصول البزدوی''میں فرماتے ہیں:

ألا ترى أنه قال فقد أذن لمحمد فى زيارة قبر أمه وكانت مشركة وروى أنه زار قبرها فى أربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه (كشف الأسرار شرح أصول البزدوى، ج۳،ص ۱۸۶، باب تقسيم الناسخ ، نسخ السنة بالسنة)

مذکورہ فقہاء واہلِ اصول سے بھی سابق موقف کی تائید ہوئی۔

ملاعلی قاری حنفی کا حوالہ

اور ملاعلی قاری حنفی (المتوفیٰ:1014ھ) کی ''مرقاةُ المفاتیح ''میں فرماتے ہیں:

ثم الجمهور على أن والديه – صلى الله عليه وسلم ماتا كافرين، وهذا الحديث أصح ما ورد فى حقهما (مرقاة المفاتيح، ج۴ص ۱۲۵۶، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور)

پہلے متعدد محققین کے حوالہ جات سے یہی حکم معلوم ہو چکا،اس لئے ملاعلی قاری کا جمہور کے قول کا حکم لگانا واقعہ کے مطابق ہے۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری کا حوالہ

مولانا خلیل احمد سہارنپوری (المتوفی:1346ھ) نے بھی ابوداؤد کی شرح میں امام نووی اور ملا علی قاری رحمہما اللہ کے حوالہ جات کو نقل کیا ہے، اور اسی کے ساتھ اس کے برعکس علامہ سیوطی کے موقف کو نقل کرکے اس کی تردید کی ہے، اور ساتھ ہی ابوین کو اہلِ فترت میں سے ہونے کا دعویٰ کرنے والوں کی بھی تردید کی ہے۔ [1]

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ جمہور اور حنفیہ کا ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق مذہب مذکورہ احادیث کے مطابق ہے۔

گذشتہ عبارات سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ بعض متعصبین وغلاۃ کا اس موقف پر ملا علی قاری کو ''متفردانہ موقف'' سے متہم کرنا درست نہیں، دیگر متعدد محققین نے بھی اس موقف کے جمہور کا ہونے کی تصریح کی ہے، بلکہ بعض نے تو اس پر متقدمینِ اہلُ السنۃ حضرات کے اجماع کا بھی حکم لگایا ہے۔

---

[1] قال النووی :قوله :استأذنت ربی ...إلخ :فيه جواز زيارة المشركين فی الحياة، وقبورهم بعد الوفاة؛ لأنه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة ففی الحياة أولی، وقد قال الله تعالی :(وصاحبهما فی الدنيا معروفا) وفيه النهی عن الاستغفار للكفار، انتهی.

وقد بالغ السيوطی فی إثبات إيمان أبوی رسول الله -صلی الله عليه وسلم -، قال القاری :ثم الجمهور علی أن والديه -صلی الله عليه وسلم -ماتا كافرين، وهذا الحديث أصح ما روی فی حقهما

وأما قول ابن حجر :وحديث إحيائهما حتی آمنا به ثم توفيا؛ حديث صحيح، وممن صححه الإمام القرطبی والحافظ ابن ناصر الدين، فعلی تقدير صحته لا يصلح أن يكون معارضا لحديث مسلم، مع أن الحفاظ طعنوا فيه، ومنعوا جوازه لأن إيمان اليأس غير مقبول إجماعا، كما يدل عليه الكتاب والسنة، وبأن الإيمان المطلوب من المكلف إنما هو الإيمان الغيبی، وقد قال تعالی :(ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه)

وهذا الحديث الصحيح صريح أيضا فی رد ما تشبث به بعضهم بانهما كانا من أهل الفترة ، ولا عذاب عليهم، مع اختلاف فی المسألة(بذل المجهود، ج١٠، ص٥٢٤، ٥٢٥، كتاب الجنائز، باب: فی زيارة القبور)

عبدالغنی مجددی حنفی کا حوالہ

چنانچہ شیخ محمد عبدالغنی مجددی حنفی (المتوفیٰ:1296ھ) کی ''سنن ابنِ ماجہ'' کی شرح ''انجاح الحاجة'' میں فرماتے ہیں:

فسأل عن النبى صلى الله عليه وسلم ان أباه مع هذه الأوصاف الجميلة أين مدخله أى فى الجنة أم فى النار فأجابه صلى الله عليه وسلم بأنه فى النار ثم فسره ورفع حزنه بأن المشرك لا ينفعه شىء من الصدقات والمبرات .

وأما والدا النبى صلى الله عليه وسلم ففيهما أقوال:

المتقدمون بأجمعهم على أنهما ماتا على الكفر وهو مروى عن أبى حنيفة وتمسكوا بحديث الباب وغيره.

وبعض المتأخرين اثبتوا اسلامهما.

فتارة يقولون انهما احييا وأسلما. وهذا القول واه. حيث رده القرآن والأحاديث الصحيحة. قال الله تعالى :فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا .وقال تعالى: وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار.

وأما حديث ذهبت بقبر أمى فسألت ان يحييها الخ رواه الخطيب عن عائشة مرفوعا ورواه بن شاهين عنها. قال بن الباجى هو موضوع وفى إسناده محمد بن زياد النقاش

ليس بثقة وأحمد بن يحيى البيرمى ومحمد بن يحيى البيرمى مجهولان.

وقد أطال فى اللالى الكلام على هذا الحديث وقال الصواب الحكم عليه بالضعف لا بالوضع.

وحديث شفعت فى هؤلاء النضر أمى وأبى وعمى أبى طالب وأخى من الرضاعة يعنى بن السعدية رواه الخطيب عن بن عباس مرفوعا وقال باطل ذكره الشوكانى.

وتارة بأن أهل الفترة ما كانوا مشركين ولا يخفى سخافة هذا القول.

وقد صنف الحافظ السيوطى رسالة مختصرة فى هذا الباب.

قلت والقول الثالث السكوت فى هذا البحث فإن الكلام فيه ربما يطول فيخل بحضرة النبوة بما هو أهل لذلك صلوات الله وسلامه عليه. (إنجاح الحاجة، لمحمد عبد الغنى المجددى الحنفى،ص ١١٣ ،أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها،باب ما جاء فى التقليس، مشمولة : شرح ابنِ ماجه)

امام قرطبی مالکی کا حوالہ

اور امام قرطبی (المتوفٰی: 671ھ) فرماتے ہیں:

و(قوله -صلى الله عليه وسلم :-إن أبى وأباک فى النار) جبر للرجل مما أصـابه، وأحاله على التأسى حتى تهون عليه مصيبته بأبيه(المفهم لما أشكل من تلـخيـص كتـاب مسـلم، ج ا ،ص ٤٦٠، كتاب الإيمان، باب من لم يؤمن لم ينفعه عمل صالح ولا قربة فى الآخرة)

اس سے معلوم ہوا کہ مستند احادیث کے پیشِ نظر امام قرطبی بھی ابوین کے ''غیر ناجی'' ہونے کے قائل ہیں۔

البتہ امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں پہلی مرتبہ بحالتِ کفر وفات کے بعد ایک قول احیاء کا ''قیل'' کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

امام قرطبی مالکی کا دوسرا و تیسرا حوالہ

چنانچہ امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں سورہ بقرہ کی مندرجہ ذیل آیت:

ولا تسئل عن أصحاب الجحيم(سورة البقرة، رقم الآية ١١٩)

کی تفسیر کے ذیل میں فرماتے ہیں:

وقال ابن عباس ومحمد بن كعب :إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم :(ليـت شعرى ما فعل أبواى .(فنزلت هذه الآية).....وقيل :إنما سـأل أى أبـويه أحدث موتا، فنزلت .وقـد ذكرنا فى كتاب "التذكرة "أن اللـه تعالى أحيا له أباه وأمه وآمنا به، وذكرنا قوله عليه السلام للرجل :(إن أبى وأباک فى النار) وبينا ذلک(تفسير القرطبى، ج٢، ص ٩٢، ٩٣، سورة البقرة)

پھر امام قرطبی نے اپنی تالیف ''التـذکـرۃ'' میں بحالتِ کفر وفات کے بعد، حدیثِ احیاء کا ذکر کیا ہے، اور اس کو بعد کا واقعہ ہونے کی وجہ سے پہلی نصوص کے لئے ناسخ سمجھا ہے، اور احیاء کے عقل ونقل کی رو سے استبعاد نہ ہونے کا حکم لگایا ہے، اور اس کے بعض معتبر نظائر بھی پیش کئے ہیں۔

لیکن امام قرطبی نے اس موقع پرحدیثِ احیاء کے بارے میں صاف طور پر فرمادیا کہ:

”وقد ذكر السهيلي في الروض الأنف بإسناد فيه،مجهولون“

پھراسی ضمن میں یہ بھی فرمادیا کہ:

”وهذا إن صح إحياؤهما.

وقد سمعت :أن الله تعالى أحيا له عمه أبا طالب وآمن به .والله أعلم“ [1]

---

[1] فصل :جاء في هذا الباب :حديث يعرض حديث هذا الباب.

وهو ما خرجه أبو بكر أحمد بن علي الخطيب في كتاب السابق واللاحق، وأبو حفص عمر بن شاهين في الناسخ والمنسوخ له في الحديث بإسناديهما.عن عائشة رضي الله عنها قالت :حج بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فمر بي على عقبة الحجون وهو باك حزين، مغتم فبكيت لبكائه صلى الله عليه وسلم ثم إنه طفر أي وثب فنزل فقال :يا حميراء استمسكي فاستندت إلى جنب البعير .فمكث عني طويلا ثم عاد إلي وهو فرح مبتسم فقلت له :بأبي أنت وأمي يا رسول الله .نزلت من عندي وأنت باك حزين مغتم فبكيت لبكائك يا رسول الله، ثم إنك عدت إلي وأنت فرح مبتسم فعن ماذا يا رسول الله؟ فقال :مررت بقبر أمي آمنة فسألت الله ربي أن يحييها فأحياها فآمنت بي ـ أو قال ـ فآمنت وردها الله عز وجل لفظ الخطيب.

وقد ذكر السهيلي في الروض الأنف بإسناد فيه،مجهولون (أن الله تعالى أحيا له أباه وأمه وآمنا به).

قال الشيخ المؤلف رحمه الله :ولا تعارض والحمد لله، لأن إحياء هما متأخر عن النهي بالاستغفار لهما .بدليل حديث عائشة رضي الله عنها :أن ذلك كان في حجة الوداع وكذلك جعله ابن شاهين ناسخا لما ذكر من الأخبار.

قلت :ويبينه حديث مسلم عن أنس أن رجلا قال يا رسول الله :أين أبي؟ قال :في النار فلما قفا دعاه قال :إن أبي وأباك في النار وحديث سلمة بن يزيد الجعفي وفيه :فلما رأى ما دخل علينا قال: وأمي مع أمكما.

وهذا إن صح إحياؤهما.

وقد سمعت :أن الله تعالى أحيا له عمه أبا طالب وآمن به.والله أعلم.

وقد قيل :إن الحديث في إيمان أمه وأبيه موضوع يرده القرآن العظيم والإجماع قال الله العظيم (ولا الذين يموتون وهم كفار) فمن مات كافرا لم ينفعه الإيمان بعد الرجعة، بل لو آمن عند المعاينة لم ينتفع فكيف بعد الإعادة؟ وفي التفسير أنه عليه السلام قال :ليت شعري ما فعل أبواي فنزل (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم).

قال المؤلف :ذكره الحافظ أبو الخطاب عمر بن دحية وفيه نظر، وذلك أن فضائل النبي صلى الله

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ امام قرطبی ''ابوین کے بحالتِ کفرفوت ہونے'' کی نصوص کو معتبر ومستند قرار دیتے ہیں، لیکن اس کے بعد ''بشرطِ صحتِ حدیث احیاء ''ایمان لانے کو ممکن قرار دیتے ہیں، لیکن انہوں نے خود سے ''حدیثِ احیاء '' کی تصحیح نہیں کی، البتہ اس ضمن میں ایک دوسری نظیر کی تصحیح کی ہے، جس کو بعض نے عجلت میں حدیثِ احیاء کی تصحیح کا مراد ہونا سمجھ لیا، اوراس کا اپنی تحریرات میں ذکر کر دیا، جوکہ تسامح پر مبنی ہے، بہر حال امام قرطبی کی طرف حدیثِ احیاء کی تصحیح کی نسبت خلافِ واقعہ ہے۔

اوراصل کلام اس حدیث کی صحت میں ہے، جس میں احیاءِ ام کا ذکر ہے، اس کے دیگر معتبر نظائر اوراس کے عقل ونقل کی رو سے ممتنع نہ ہونے میں کسی کو بھی اختلاف نہیں۔

اورجس نے بھی اس کوروایت کیا، اس کی سند میں ''أبو غزیة ،عبدالوهاب بن موسٰی ،اورعبد الرحمٰن بن ابی الزناد'' راوی پائے جاتے ہیں، اوربعض علماء نے جو اس طرح کی روایات کو دوسری مستقل اسناد سمجھ کر اس حدیث کی تحسین کا گمان کرلیا، وہ غلط فہمی پر مبنی ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عليه وسلم وخصائصه لم تزال تتوالى وتتابع إلى حين مماته، فيكون هذا مما فضله الله تعالى وأكرمه به.ليس إحياؤهما وإيمانهما بممتنع عقلا ولا شرعا.

فقد ورد فى الكتاب إحياء قتيل بنى إسرائيل وإخباره بقاتله، وكان عيسى عليه السلام يحيى الموتى، وكذلك نبينا عليه الصلاة والسلام أحيا الله تعالى على يديه جماعة من الموتى، وإذا ثبت هذا فما يمنع من إيمانهما بعد إحيائهما زيادة فى كرامته وفضيلته مع ما ورد من الخبر فى ذلك ويكون ذلك خصوصا فيمن مات كافرا، وقوله :فمن مات كافرا إلى آخر كلامه مردود بما روى فى الخبر أن الله تعالى رد الشمس على نبيه عليه السلام بعد مغيبهما، ذكر أبو جعفر الطحاوى وقال :إنه حديث ثابت فلو لم يكن رجوع الشمس نافعا وأنه لا يتجدد الوقت لما ردها عليه، فكذلك يكون إحياء أبوى النبى صلى الله عليه وسلم نافعا لإيمانهما وتصديقهما بالنبى صلى الله عليه وسلم .وقد قبل الله إيمان قوم يونس وتوبتهم مع تلبسهم بالعذاب فيما ذكر فى بعض الأقوال وهو ظاهر القرآن.

وأما الجواب عن الآية فيكون ذلك قبل إيمانهما وكونهما فى العذاب(التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة،ص ١٣٦،الٰى ١٤٢ ،فى أمور تذكر الموت والأخرة ويزهد فى الدنيا)

جبکہ مذکورہ دونوں راویوں پر محدثین نے شدید جرح کی ہے۔

اور اگر بالفرض کوئی اس ''احیـــاء'' والی حدیث سے استدلال کرنا بھی چاہے، تو جو روایت مکمل سند کے ساتھ کسی کتاب میں مروی ہے، اس میں صرف ''ام'' کا ذکر ہے ''اب'' کا ذکر نہیں، لیکن بعض علماء کو اس میں بھی غلط فہمی ہوئی کہ انہوں نے ''احیـــــاءِ ام'' کی حدیث کو ''احیاءِ ابوین'' پر محمول کرلیا۔

بہرحال اصل بنیاد اس پر ہے کہ معتبر و مستند نصوص کا اس طرح کی کمزور ترین روایت سے نسخ جائز بھی ہے، یا نہیں؟ نیز اس طرح کا امر نسخ کا احتمال بھی رکھتا ہے، یا نہیں؟ اس کا جواب نفی میں ہے، اگرچہ اس بات پر علامہ سیوطی نے بہت زور لگایا ہے، جیسا کہ آگے علامہ ابنِ تیمیہ وغیرہ کے حوالہ سے آتا ہے۔

اور اس کی مزید تفصیل ہم نے دوسری تالیف ''آباءِ انبیاء کے موحد ہونے پر کلام'' میں تحریر کردی ہے۔

شہابُ الدین رملی شافعی کا حوالہ

شہاب الدین احمد بن حمزۃ رملی شافعی (المتوفیٰ: 957ھ) نے علامہ جلال الدین سیوطی شافعی (المتوفیٰ: 911ھ) کا موقف اور ان کی طرف سے پیش کردہ کمزور اور بعید ترین مستدلات کا دسویں صدی ہجری سے پہلے ہی رَد فرمادیا تھا، اور اس موقف کے اہلِ بدعت کے موافق ہونے کی نشاندہی فرمادی تھی، جب ان کے سامنے اس موقف کے حامل کے متعلق استفتاء کیا گیا تھا، مگر افسوس کہ مضمون نگار نے اپنے مضمون میں آج چار صدیاں گذرنے کے باوجود وہی چیزیں، بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر انتہائی رکیک باتیں نقل کی ہیں۔

چنانچہ علامہ رملی کے فتاویٰ میں ہے کہ:

(سئل) عـمـن قال لا أحد من آباء رسول الله -صلـى الله عليه وسلم -أو آباء الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام -كـان كافرا، وأنكر أن يقال أن والد إبـراهيـم كـان كافرا وذكر أن آزر كان عمه وما كان أباه هل هو مصيب أو

مخطء؟

(فأجاب) بأن القائل المذكور مخطء فى قوله متبع فيه رأى الشيعة وهو مخالف للكتاب العزيز والسنة الصحيحة ولما عليه أهل السنة وغيرهم (فتاوى الرملى، ج۴، ص ۳۲۱، باب فى مسائل شتى، من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبياء كان كافرا)

پھر کتاب وسنت کے چند دلائل ذکر کرنے کے ذیل میں علامہ رملی نے فرمایا:

وقد اتفق العلماء على أن والد رسول الله -صلى الله عليه وسلم -لم يكن مسلما بل كافرا؛ لأنه مات قبل بعثته -صلى الله عليه وسلم -بل قبل ولادته.

وإنما اختلفوا فى أن الله أحيا أبويه -صلى الله عليه وسلم -بعد موتهما وآمنا به أو لا (فتاوى الرملى، ج۴، ص ۳۲۳، باب فى مسائل شتىٰ، من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبياء كان كافرا)

پھر اس کے برخلاف دعویٰ کرنے والوں کے مستدلات کا رد کرتے ہوئے علامہ رملی نے، حدیثِ احیاء کی تردید کی ہے، جس کے بعد اہلِ فترۃ میں سے ہونے کے اس دعوے کے جواب میں ''جس کے مضمون نگار قائل ہیں'' علامہ رملی نے فرمایا کہ:

فالجواب أنه لا تمسک لهذا القائل بهذه الآية فإن معنى ''وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا'' يبين الحجج ويمهد الشرائع فمدلولها أن الله تعالى لا يعذب أحدا قبل ورود الشرع ببعثه أحدا من رسله ويسمى ذلک الزمن زمن الفترة فالزمن الذى بين بعثة عيسى وبعثة نبينا -صلى الله عليه وسلم -ليس زمن فترة؛ لأن الناس لم يزالوا متعبدين بشريعة عيسى -صلى الله عليه وسلم -حتى نسخت بشريعة نبينا -صلى الله عليه وسلم -، وأبوه -صلى الله عليه وسلم -كان من المشركين الذين يعبدون الأصنام حال تعبدهم بشريعة عيسى -صلى الله عليه وسلم (فتاوى الرملى، ج۴، ص۳۲۷، باب فى مسائل شتىٰ، من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبياء كان كافرا)

پھر علامہ رملی نے سورہ شعراء کی اس آیت سے استدلال کے جواب میں ''جس کے مضمون نگار قائل ہیں'' فرمایا کہ:

فأما قوله تعالى ''الذى يراک حين تقوم، وتقلبک فى الساجدين ''فمعناه أنه لما فرض قيام الليل طاف رسول الله -صلى الله عليه وسلم -على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنانير لكثرة ما سمع من قراء تهم وتسبيحهم وتهليلهم

فالمراد من قوله "وتقلبک فی الساجدین" طوافه -صلی الله علیه وسلم- علی الساجدین أو أن معناه أنه -صلی الله علیه وسلم- بالجماعة فتقلبه فی الساجدین کونه فیما بینهم ومختلطا بهم حال القیام والرکوع والسجود أو أن معناه أنه لا یخفی حالک علی الله تعالی کلما قمت وتقلبت فی الساجدین أی معهم فی الاشتغال بأمور الدین أو أن معناه تقلب بصره فیمن یصلی خلفه بدلیل قوله -علیه الصلاة والسلام- أتمواالرکوع والسجود فإنی أراکم من وراء ظهری.

وأما قراء ة ابن عباس -رضی الله عنهما- والزهری وابن محیصن قوله تعالی "لقد جاء کم رسول من أنفسکم" بفتح الفاء فمعناه من أشرفکم، وأفضلکم، وأعزکم نسبا کما فی الحدیث الصحیح فی سؤال هرقل لأبی سفیان قال کان أول ما سألنی عنه أن قال کیف نسبه فیکم؟ قلت هو فینا ذو نسب قال هرقل وکذلک تبعث الرسل فی نسب من قومها. وأما قوله -صلی الله علیه وسلم- لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرین إلی أرحام الطاهرات فمعناه لم یقع فی نسبه -صلی الله علیه وسلم- ما کان سفاحا فقد قال الکلبی کتبت للنبی -صلی الله علیه وسلم- خمسمائة أم فما وجدت فیه سفاحا ولا شیئا مما کانت علیه الجاهلیة(فتاوی الرملی، ج۴، ص۳۲۸و ۳۲۹، باب فی مسائل شتیٰ،من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبیاء کان کافرا)

پھر مضمون نگار جس موقف کے پرزور قائل ہیں، علامہ رملی نے اس موقف کو اہلِ بدعت وشیعہ کا قرار دیتے ہوئے، اوراس موقف سے رجوع کی تلقین کرتے ہوئے علامہ رملی نے فرمایا کہ:

وبالجملة فینبغی لذلک القائل أن یرجع عن قوله المذکور الموافق لأهل البدعة إلی اعتقاد الحق الذی أطبق علیه السلف والخلف، وقد قال -صلی الله علیه وسلم- ستفترق أمتی ثلاثا وسبعین فرقة کلها فی النار إلا واحدة وهی ما أنا علیه وأصحابی.

ولا شک أن الشیعة من الاثنین وسبعین فرقة وقال -صلی الله علیه وسلم- علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین عضوا علیها بالنواجذ، وإیاکم ومحدثات الأمور فإن کل بدعة ضلالة (فتاوی الرملی، ج۴، ص۳۳۰، باب فی مسائل شتیٰ،من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبیاء کان کافرا)

ہم بھی علامہ رملی کی اتباع میں مضمون نگار کو اس قول سے رجوع کی دعوت دیتے ہیں۔

شمس الدین رملی کا حوالہ

شمس الدین رملی (المتوفیٰ:1004ھ) فرماتے ہیں:

وأما زيارة المسلم قبر نحو قريبه الكافر فجائز كما فى المجموع لكن مع الكراهة والأصل فى جواز ذلک خبر استأذنت ربى لأستغفر لأمى فلم يأذن لى واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لى (نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج٣،ص ٢٣، كتاب الجنائز)

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کا اصل مذہب بھی مذکورہ احادیث کے مطابق ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ''عدمِ اسلام'' کا ہے۔

محمد بن مفلح مقدسی حنبلی کا حوالہ

محمد بن مفلح مقدسی حنبلی (المتوفیٰ:763ھ) فرماتے ہیں کہ:

تجوز زيارة قبر المشرک والوقوف، لزيارته عليه السلام قبر أمه، وكان بعد الفتح (كتاب الفروع، ج٣،ص ٤١٢،كتاب الجنائز،باب زيارة القبور وإهداء القرب وما يتعلق بذلک)

علامہ ابنِ تیمیہ حنبلی کا حوالہ

علامہ ابنِ تیمیہ حنبلی (المتوفیٰ:728ھ) اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں:

وتجوز :زيارة قبر الكافر لأجل الاعتبار؛ دون الاستغفار له كما فى الصحيحين عن أبى هريرة قال :إن النبى صلى الله عليه وسلم زار قبر أمه (مجموع الفتاوى، ج٢٧،ص١٦٥ ، كتاب الفقه،الجزء السابع : الزيارة، تجوز زيارة قبور الكافرين للعظة بشرط عدم الدعاء لهم)

علامہ ابنِ تیمیہ کا دوسرا حوالہ

اور علامہ ابنِ تیمیہ دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ:

وأما زيارة قبر الكافر فرخص فيها لأجل تذكار الآخرة ولا يجوز الاستغفار لهم .وقد ثبت فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه (زار قبر

أمه فبكى وأبكى من حوله .وقال :استأذنت ربى فى أن أزور قبرها فأذن لى واستأذنته فى أن أستغفر لها فلم يأذن لى فزوروا القبور فإنها تذكركم الآخرة (مجموع الفتاوى، ج٢٧، ص٣٧٧، كتاب الفقه،الجزء السابع : الزيارة، زيارة القبور بوجه عام والخلاف فيها)

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ حنابلہ اور علامہ ابنِ تیمیہ کا اصل وراجح مذہب بھی مذکورہ احادیث کے مطابق ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ''عدمِ اسلام'' کا ہے۔

علامہ ابنِ تیمیہ کا تیسرا حوالہ

اور علامہ ابنِ تیمیہ اہلِ تشیع کی تردید میں تحریر کردہ، اپنی مفصل تالیف ''منهاجُ السنة'' میں فرماتے ہیں کہ:

ثم من جهل الرافضة أنهم يعظمون أنساب الأنبياء :آباء هم وأبناء هم، ويقدحون فى أزواجهم ;كل ذلك عصبية واتباع هوى حتى يعظمون فاطمة والحسن والحسين، ويقدحون فى عائشة (أم المؤمنين ، فيقولون - أو من يقول منهم :-إن آزر أبا إبراهيم كان مؤمنا، وإن أبوى النبى -صلى الله عليه وسلم - كانا مؤمنين، حتى لا يقولون :إن النبى يكون أبوه كافرا، فإذا كان أبوه كافرا أمكن أن يكون ابنه كافرا، فلا يكون فى مجرد النسب فضيلة.

وهذا مما يدفعون به أن ابن نوح كان كافرا لكونه ابن نبى، فلا يجعلونه كافرا مع كونه ابنه، ويقولون أيضا :إن أبا طالب كان مؤمنا .ومنهم من يقول :كان اسمه عمران، وهو المذكور فى قوله تعالى :(إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين)

وهذا الذى فعلوه مع ما فيه من الافتراء والبهتان ففيه من التناقض وعدم حصول مقصودهم ما لا يخفى .وذلك أن كون الرجل أبيه أو ابنه كافرا لا ينقصه (ذلك) عند الله شيئا، فإن الله يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحي.

ومن المعلوم أن الصحابة أفضل من آبائهم، وكان آباؤهم كفارا، بخلاف من كونه زوج بغى (قحبة) فإن هذا من أعظم ما يذم به ويعاب ;لأن مضرة ذلك تدخل عليه، بخلاف كفر أبيه أو ابنه.

وأيضا فلو كان المؤمن لا يلد إلا مؤمنا، لكان بنو آدم كلهم مؤمنين .وقد قال تعالى :(واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين)إلى آخر القصة.

وفی الصحیحین عن النبی -صلی اللہ علیہ وسلم -أنه قال " :لا تقتل نفس ظلما إلا کان علی ابن آدم الأول کفل من دمها، لأنه أول من سن القتل (منهاج السنة النبوية فی نقض کلام الشیعة القدرية،لابن تيمية، ج۴، ص ۳۴۹، الی ص ۳۵۱،الفصل الثانی فی أن مذهب الإمامية واجب الاتباع، الرد علی قوله إن عائشة کانت تأمر بقتل عثمان من وجوه)

اس سے معلوم ہوا کہ روافض دراصل ''انبیاء کے انساب'' میں غلو کا ارتکاب کرتے ہیں، اور اسی بناء پر ان کو حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے، اور ابراہیم علیہ السلام کے والد، اور ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور ابو طالب کے کفر سے اختلاف ہے۔

لیکن اہلُ السنۃ، انبیائے کرام صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب میں اس طرح کی بے جا تعظیم کے قائل نہیں، اور وہ مذکورہ افراد کو مومن وموحد قرار نہیں دیتے، اور وہ کسی شخص کے نسب میں کفر کو نبوت وولایت کے منافی نہیں سمجھتے، جیسا کہ بعض انبیاء کے آباء واولاد کے کفر کی قرآن وسنت نے خبر دی ہے، اور اسی وجہ سے جلیلُ القدر صحابۂ کرام کے آباء کا کفر بھی ان کی صحابیت میں ردوقدح کا باعث نہیں۔

علامہ ابنِ تیمیہ کا چوتھا حوالہ

نیز علامہ ابنِ تیمیہ دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

فإن کان الرجل لا یضره کفر أبیه أو فسقه لم یضر نبینا ولا إبراهيم ولا عليا کفر آبائهم (منهاج السنة النبوية فی نقض کلام الشیعة القدرية، ج۴،ص ۳۷۶،الفصل الثانی فی أن مذهب الإمامية واجب الاتباع، کلام الرافضی علی عائشة مع کلامه علی معاوية والرد عليه)

ترجمہ: پس اگر کسی آدمی کو اس کے والد کا کفر، یا فسق مضر نہیں، تو ہمارے نبی، اور ابراہیم علیہما السلام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے آباء کا کفر بھی مضر نہیں (منہاج السنہ)

جلال الدین دوانی کا حوالہ

اور ’’شرحُ العقائد العضدیة ‘‘اور’’شرح تهذيب المنطق ‘‘ کے مصنف جلالُ الدین محمد بن اسعد دوانی (المتوفیٰ:918ھ) نے’’الحججُ الباهرة ‘‘میں اہلُ السنۃ کی طرف سے ابوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کفر کا حکم لگانے پر روافض کے اعتراضات وشبہات کا تفصیلی جواب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

ومنها إعابتهم قول السنية بكفر أبوى النبى – صلى اللّٰه عليه وسلم –.
وذلک نقل حق لا إعابة على أهل السنة لوجوه:
الأول أن نص القرآن والأحاديث والتواريخ عن مجموع الكفار مثل أبى لهب عم النبى – صلى اللّٰه عليه وسلم – وأبى جهل وممن أسلم منهم مثل أبى سفيان وغيرهم أن محمد سفه ما كان آباؤنا عليه من عبادة الأصنام ونحن لا نرغب عن ملة عبد المطلب.
الثانى: أن اللّٰه تعالى يقول لمن عرف الإسلام به:’’ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان‘‘فمن أين جاء الإيمان لأبويه؟
الثالث: أن الرافضة يزعمون أن عليا رضى اللّٰه عنه رمى أصنام قريش عن الكعبة، وعبد المطلب وعبد اللّٰه من رؤسائهم، فأى شىء أخرهما عن عبادتها؟
قالوا: نقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية.
قلنا: معناه لم يكن من سفاح بل من عقود أنكحة.
قالوا: كيف يمكن خروج نبى من كافر؟
قلنا: كثير من الأنبياء كذلک، كخروج إبراهيم بن آزر.
قالوا: عمه أو خاله.
قلنا: يكذب ذلک أن اللّٰه تعالى سماه أبوه بقوله تعالى:’’وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر‘‘وبقول إبراهيم لآزر:’’يا أبت‘‘مرارا كثيرة .وأيضا العم ابن الجد لأب والخال ابن الجد لأم، وحينئذ فيكون جده كافرا، ولا ينتفع الرافضى بشىء من هذه الدعوى .ودليل كفره شهادة عليه كقوله تعالى:’’إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون . قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين.قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون.قالوا بل وجدنا آبائنا كذلک يفعلون‘‘وكقوله تعالى:’’إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون.قالوا وجدنا آبائنا لها عابدين‘‘
وأيضا فالابن يخلق من ماء الأب، ومن أولاد الأنبياء من كفر، ككعنان بن

نوح وابن لقمان، فصار بالأولى جواز نبي من كافر.
قالوا: هو ليس ابنا لنوح لأن الله تعالى قال: "إنه ليس من أهلك"
قلنا: هذا خطأ من وجهين:
أحدهما أن نوحا عليه السلام ذكر شيئين أحدهما "إن ابنى" الثانى قوله "من أهلى" فصدقه الله تعالى فى البنوة بإعادته سبحانه الضمير إليه ونفى الأهلية عنه: إن ابنك ليس محسوبا من أهلك الذين استوجبوا النجاة لكفره.
ولو لم يكن ابنا لقال له: ليس ابنك، لأنه كان يكون أوضح فى العبارة وفى قطع الحجة.
الآخر أنه لو لم يكن ابنا له لكانت زوجته زانية، وأجل الله الأنبياء أن يكون أحد منهم زوج زانية .وأما قوله تعالى عنها وعن امرأة لوط: "فخانتاهما" هو فى الدين، لا فى الفراش (الحجج الباهرة فى إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، ص ۳۱۲ الى ۳۱۵، الفصل الخامس فيما ذكروه من مثالب الخلفاء الثلاثة، ما ذكروه فى أهل السنة، كفر أبوى النبى)

اس سے معلوم ہوا کہ ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل سنت کی طرف سے کفر کے قول پر عیب دراصل روافض کی طرف سے لگایا گیا تھا، اوران کی طرف سے کمزور ترین مستدلات ذکر کئے گئے تھے، جس سے بعد کے بعض اہل السنہ متاثر ہوئے، حالانکہ اہل السنہ کے اس قول کی قرآن وسنت کی نصوص، اور تاریخ سے تائید ہوتی ہے، اوراس کے مقابلہ میں روافض کے مستدلات نہایت کمزور ہیں۔

مفتی کفایت اللہ دہلوی کا حوالہ

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی کی کفایت المفتی میں ایک سوال وجواب درجِ ذیل ہے:

سوال: پارہ ۱۱، اخیر سورہ توبہ ''مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْٓا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْٓا أُوْلِيْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحٰبُ الْجَحِيْمِ'' اس آیتِ شریفہ کا ترجمہ، اور یہ کہ کس کے حق میں نازل ہوئی ہے، آیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے حق میں ہے، یا کفار مشرکین کے

حق میں ہے؟ اور یہ آیت ناسخ ہے، یا منسوخ؟

اور ہمارے سرکار، آقائے نامدار، فخرِ موجودات احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء واجداد، پشت در پشت حضرت آدم علیٰ نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام تک مسلمان تھے، یا نہیں؟ آیا درمیان میں بت پرستی ہوئی ہے، یا نہیں؟

صاف صاف قرآن وحدیث سے اس کا جواب دیں۔

المستفتی نمبر ۲۶۰۱، سیٹھ قاسم بابو (گجرات) ۶ ربیع الثانی سن ۱۳۵۹ھ، ۱۵ مئی سن ۱۹۴۰ء

جواب: اس آیتِ کریمہ کے شانِ نزول میں تینوں روایتیں موجود ہیں:

اول: یہ کہ آیت، ابوطالب کے بارے میں اُتری، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں تمہارے لیے استغفار کروں گا، جب تک مجھ کو خدا کی طرف سے منع نہ کر دیا جائے، تو یہ آیت نازل ہوئی، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منع کر دیا گیا۔

دوم: یہ کہ یہ آیت جب اُتری کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ کے لیے استغفار کرنے کی اجازت حق تعالیٰ مجدہٗ، سے طلب کی، تو اس آیت کے ذریعہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منع کیا گیا۔

سوم: یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد کے لیے استغفار کیا، میں بھی اپنے والد کے لیے استغفار کروں گا، تو یہ آیت اتری، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے والد کے لیے استغفار سے منع کیا گیا۔

یہ ثابت نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اجداد کرام مسلمان تھے، ان میں کوئی مشرک نہ تھا، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے والد کا مشرک ہونا، تو یقینی ہے۔

پس یہ قاعدہ نہیں ہے کہ نبی علیہ السلام کے اجداد میں مشرک نہیں ہوتا۔

محمد کفایت اللہ کان اللہ لہٗ۔ دہلی (کفایت المفتی، ج۱، ص۱۰۵، و۱۰۶، کتاب العقائد، بعنوان ''سورہ توبہ کی آیت ''ما کان للنبی'' کا شانِ نزول'' مطبوعہ: دارالاشاعت کراچی، طباعت: ۲۰۰۱ء)

”مرعاةُ المفاتیح“ کا حوالہ

شارحِ مشکاۃُ المصابیح، صاحبِ مرعاةُ المفاتیح لکھتے ہیں:

قلت :الحديث بظاهره يدل على أن أمه -صلى الله عليه وسلم -ماتت على غير الإسلام، وهو مذهب جمهور العلماء فى شأن أبويه -صلى الله عليه وسلم -، وقد ترجم النسائى وابن ماجه لهذا الحديث "باب زيارة قبر المشرك (مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج۵،ص ۲۱۵، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور،الفصل الأول)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ام النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موت ”غیرِ اسلام“ پر واقع ہوئی، اور ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کے بارے میں یہی جمہور علماء کا مذہب ہے، اور امام نسائی اور ابنِ ماجہ نے اس حدیث پر” زیارۃ قبر المشرک“ کا باب قائم کیا ہے (مرعاۃ)

احمد بن صالح زہرانی کا حوالہ

احمد بن صالح الزہرانی نے ”نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفیٰ“ میں فرمایا کہ:

اهل الحديث من ائمة السلف والخلف حتى من كان منهم محسوبا على الاشعرى كالنووى والقرطبى اجروا الحديث علىٰ ظاهره،وقالوا بقوله صلى الله عليه وسلم وآمنوا وصدقوا ان والديه فى النار كما اخبر (نقض مسالك السيوطى فى والدى المصطفى ، ص ۳۳ و ۳۴، اصل المسألة،الناشر:دار الامام مالك،أبو ظبى، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷هـ)

ترجمہ: اہلِ حدیث ائمہ سلف وخلف یہاں تک کہ ان میں سے جن حضرات کو اشعری شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ نووی، اور قرطبی، ان سب نے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا ہے، اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق قول کیا

ہے، اور اسی پر ایمان رکھا ہے، اور اسی بات کی تصدیق کی ہے، جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ ”اِنَّ وَالِدَیْهِ فِی النَّارِ“ (نقض مسالک السیوطی)

اس سے بھی ظاہر ہوا کہ جمہور اہل السنہ کے نزدیک ابوین کی وفات ”غیرِ اسلام“ پر ہوئی، اور محدثین نے اس حدیث پر مستقل ابواب قائم فرمائے ہیں، جس سے معلوم ہوا جمہور محدثین کا موقف بھی یہی ہے، جبکہ دیگر حضرات جمہور فقہاء واصولیین کا بھی یہی موقف ذکر کر چکے ہیں۔

احمد بن صالح الزہرانی نے ”نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفٰی“ میں علامہ سیوطی کے رسالہ کی مفصل تردید کے بعد فرمایا کہ:

المسالک الثلاثة متناقضة: فاولها انهما من اهل الفترة الذين يمتحنون يوم القيامة، وثانيها انهما ماتا على الفطرة والتوحيد، فكيف يجتمعان؟
وثالثها ان الله احياهما فامنا، فانظر كيف تتالف هٰذه المسالك المتناقضة، فالحق ان كان منها حق، في احدها فقط، علىٰ اننا بينا بحمد الله بطلان هٰذه المسالک، ومن ثم بطلان ما يبنىٰ عليها (نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفی، ص ۲۸۹، نقض المسلک الثالث، الناشر: دار الامام مالک، أبوظبی، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

ترجمہ: سیوطی کے تینوں بیان کردہ مسالک متناقض ہیں، پس ان میں سے پہلا مسلک تو یہ ہے کہ وہ ان اہلِ فترۃ میں سے ہیں، جن کا قیامت کے دن امتحان لیا جائے گا، اور ان میں سے دوسرا مسلک یہ ہے کہ وہ فطرت وتوحید پر فوت ہوئے، پس یہ دونوں مسلک کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

اور تیسرا مسلک یہ ہے کہ اللہ نے ان دونوں کو زندہ کیا، پھر وہ دونوں ایمان لے آئے۔

پس آپ دیکھ لیجئے کہ یہ مسالکِ متناقضہ کس طرح جمع ہو سکتے ہیں، پس حق اگر ان میں سے کوئی حق ہے، تو صرف ایک میں ہو سکتا ہے، اور ہم بحمد اللہ تعالیٰ ان تینوں مسالک کا بطلان واضح کر چکے ہیں، اور ساتھ ہی ان مسالک پر مبنی امور کا

بطلان بھی واضح کر چکے ہیں (نقض مسالک السیوطی)

محققین کی ان جیسی عبارات وتصریحات بہت زیادہ ہیں، جن کی طرف مضمون نگار کو ذرا بھی التفات نہیں، اور وہ ان کے بجائے چند تسامحات ومشتبہات کو اپنا مستدل بنائے بیٹھے ہیں، اور اوپر سے جمہور اہلُ السنۃ کے موقف کے خلاف زبان درازی کرتے ہوئے بھی پائے جاتے ہیں۔

مضمون نگار کا قابلِ نکیر و مستحقِ تردید طرزِ عمل

مضمون نگار کے پاس اگر تحقیقِ صحیح کا وقت نہیں، یا وہ اس کی صلاحیت واستعداد سے محروم ہیں، تو ان کو چاہیے کہ اپنے غلو ومبالغہ پر مبنی پسندیدہ ومرغوب موقف پر جتنے چاہیں، مخترع وغیر مخترع مستدلات قائم کریں، اور قرآن وسنت، وجمہور اہلُ السنۃ کی نصوص میں حسبِ منشاء توجیہات کرتے پھریں، لیکن ان کو قرآن وسنت اور جمہور اہلُ السنۃ کے اصل موقف میں تحریف کرنے، اور اس پر زبان درازی کا کوئی حق نہیں، بلکہ ایسی صورت میں ان کو اہلُ السنۃ کی طرف اپنی نسبت کرنے کا حق بھی باقی نہیں رہتا۔

ہم نے یہ طرزِ عمل ان متاخرین حضرات کی طرف سے بھی ملاحظہ نہیں کیا، جو علمائے متقدمین کے مسلک سے اختلاف کر کے ''ناجی'' ہونے کا میلان ورجحان رکھتے ہیں۔

حضرت پیر مہر علی شاہ گولڑوی صاحب رحمہ اللہ نے ''فتاویٰ مہریہ'' میں ایک سوال کے جواب میں اس مسئلہ پر کچھ تفصیلی کلام کیا ہے، اور انہوں نے اس سلسلہ میں علمائے متقدمین کے یقینِ واثق کے ساتھ اسی مسلک کے ہونے، اور علامہ ابنِ حجر وغیرہ متاخرین کے بھی اسی کا حامل ہونے کا برملا اعتراف کیا ہے، جو پہلے ذکر کیا گیا، وہ الگ بات ہے کہ انہوں نے بعض اُمور کی بنیاد پر بعض متاخرین اور بالخصوص علامہ سیوطی کے موقف کی طرف اپنے میلان ورُجحان کا اظہار کیا ہے، اور اس کی توجیہ بھی ذکر کی ہے، جس سے علمی اختلاف کی گنجائش

ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے فتوے میں تحریر فرمایا کہ:

حضرت پیغمبر خدا، احمدِ مجتبیٰ، محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین شریفین کے عدمِ اسلام کا علمائے متقدمین کو تو یقینِ واثق ہے، اور متاخرین ابنِ حجر وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

مگر بعض متاخرین محققین اہلِ فقہ وحدیث نے ''اسلامِ ابوین شریفین حضرت رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم'' کو احادیث سے ثابت کیا ہے، بلکہ جمیعِ آباء وامہاتِ حضرت سرورِ کائنات، فخرِ موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کا اسلام، حضرت آدم علیہ السلام تک پایۂ ثبوت کو پہنچایا ہے، اور اثباتِ اسلام کے تین طریقے بیان کیے ہیں۔

اول:...... یہ کہ والدین شریفین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، دینِ ابراہیم خلیل اللہ پر تھے۔

دوسرا:...... یہ کہ وہ دونوں صاحب، زمانہ فترۃ میں تھے، نہ زمانۂ نبوت میں، یعنی اُن کو کسی نبی کی دعوت نہیں پہنچی۔

تیسرا:...... یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء سے آپ کے والدین شریفین کو زندہ کیا، اور وہ اسلام لائے، چنانچہ احادیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارگاہِ ایزدی میں سوال کیا کہ الٰہی میرے والدین کو زندہ فرما کر مشرف باسلام کر۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کا سوال منظور فرما کر، آپ کے والدین کو زندہ فرما کر مشرف باسلام کیا، اگرچہ بعض احادیث میں اس کے خلاف بھی تصریح معلوم ہوتی ہے، اور اس حدیث کی علمائے متقدمین نے تضعیف بھی کی ہے، لیکن متاخرین محققین نے حدیثِ احیاء کی تصحیح وتحسین کئی طرح سے فرمائی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ احیاء اُن احادیث سے کہ جن کو

متقدمین نے روایت کیا ہے، متاخر ہے، گویا کہ یہ علم، متقدمین سے ایک گونہ پوشیدہ ومستور تھا، اور متاخرین پر اللہ تعالیٰ نے اس کو کھول دیا ''وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهٖ مَنْ يَّشَاءُ مِنْ فَضْلِهٖ'' علامہ شیخ جلال الدین سیوطی نے اس بارہ میں کئی رسالے لکھے ہیں، اور مخالفین کو بخوبی جواب دیئے ہیں (فتاویٰ مہریہ، ص ۱۶، ۱۷، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق سوالات وجوابات، بعنوان ''اسلامِ والدین نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم'' ناشر: کتب خانہ درگاہ غوثیہ مہریہ، گولڑہ شریف، اسلام آباد، سنِ اشاعت: جولائی 2010ء)

مذکورہ عبارت میں ''ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم'' کے ''عدمِ ایمان'' کے موقف کو نہ صرف یہ کہ ''علمائے متقدمین کا مسلک'' قرار دیا گیا ہے، بلکہ ان کے اس مسلک پر ''یقینِ واثق'' ہونے کا بھی حکم لگایا گیا ہے، اور ابنِ حجر وغیرہ متاخرین کا بھی یہی مسلک بیان کیا گیا ہے۔

اور ان متاخرین کی طرف ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور جمیع آباء وامہات کا حضرت آدم علیہ السلام تک اسلام کو منسوب کیا گیا ہے۔

پھر اس کے بعد ''بعض متاخرین محققین'' کی طرف اس کے برخلاف موقف کو منسوب کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ علمائے متقدمین کے ''یقینِ واثق کے حامل مسلک'' کے بعض متاخرین کو چھوڑ کر دیگر متاخرین بھی قائل ومتبع رہے ہیں۔

اور پھر اس کے بعد ان بعض متاخرین کی طرف سے ''اثباتِ اسلام'' کے ان تین طریقوں کا ہی ذکر کیا گیا ہے، جن کا جلالُ الدین سیوطی، اور ان کے متبعین نے ذکر کیا ہے، اور آگے خود حضرت پیر صاحب موصوف نے بھی علامہ جلالُ الدین سیوطی کا ذکر کیا ہے۔

اور مذکورہ فتوے میں علمائے متقدمین کے مسلک کے خلاف تین طریقے ذکر کرنے کے بعد یہ بھی تحریر کیا ہے کہ:

''یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ احیاء اُن احادیث سے کہ جن کو متقدمین نے روایت کیا ہے، متاخر ہے، گویا کہ یہ علم، متقدمین سے ایک گونہ پوشیدہ ومستور تھا،

اور متاخرین پر اللہ تعالیٰ نے اس کو کھول دیا“

ہمارے نزدیک انتہائی مضبوط دلائل کی رو سے ”علمائے متقدمین، اور ان کے متبع علمائے متاخرین“ کا یقینِ واثق والا مسلک ہی راجح، اور اس کے برعکس ”بعض متاخرین“ کا قول مرجوح ہے۔

اور اولاً تو ”حدیثِ احیاء“ سند کے اعتبار سے قابلِ حجت نہیں، دوسرے متقدمین کی روایت کردہ احادیث متقدم اور متاخر دونوں ہی طرح کی ہیں، بلکہ جب ”حدیثِ احیاء“ کا سندی حیثیت سے قابلِ حجت ہونا ثابت ہی نہ ہوگا، تو تقدم وتاخر کا سوال پیدا ہی نہ ہوگا۔

اور ہم دلائلِ صحیحہ ومسکتہ کی رو سے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ ”یہ علم، متقدمین، یعنی صحابۂ کرام وتابعینِ عظام اور ائمۂ محدثین، ائمۂ مجتہدین اور ائمہ مفسرین سے کسی طرح پوشیدہ ومستور نہیں تھا، اور نہ ہی آج تک ان کے متبعین متاخرین سے مستور و پوشیدہ ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس علم کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ذریعہ سے منکشف فرمادیا، اور کھول دیا تھا، جو سلسلہ بسلسلہ ہر دور اور زمانہ، یہاں تک کہ متاخرین تک بھی پہنچا، لیکن علامہ سیوطی اور ان کے متبعین کے متعدد تسامحات، اور اس کے ساتھ فرطِ محبت وجذبات کی آمیزش کی بناء پر بعض متاخرین سے یہ علم ایک گونہ پوشیدہ ومستور رہا، جیسا کہ دلائل کے ساتھ پیچھے گذرا، اور آگے بھی آتا ہے، اور علمائے متقدمین ومتاخرین اور ان سے اختلاف کرنے والے بعض علمائے متاخرین کے علم کے کشف وانکشاف کی مزید تفصیل ہم نے اپنی دوسری مفصل تالیفات میں ذکر کردی ہے، جس میں ساتھ ہی یہ امر بھی منقح ہو گیا ہے کہ احادیثِ صحیحہ ومعتبرہ کی پابندی کے جس طرح متقدمین پابند ہیں، اسی طرح یہ پابندی متاخرین پر بھی لازم ہے، اور ان سے خروج کسی کے لئے بھی روا نہیں، نیز خیرُ القرون کے دور کے موقف کی اہمیت بعد کے اہلِ ادوار کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ بِالْجَابِيَةِ، فَقَالَ : قَامَ فِيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَامِيْ فِيْكُمْ، فَقَالَ : اِسْتَوْصُوْا بِأَصْحَابِيْ خَيْرًا، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتّٰى إِنَّ الرَّجُلَ لَيَبْتَدِءُ بِالشَّهَادَةِ قَبْلَ أَنْ يُّسْأَلَهَا، فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بَحْبَحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ (مسند احمد، رقم الحديث ۱۱۴) [1]

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ''مقامِ جابیہ'' میں خطبہ دیا، اور فرمایا کہ ہمارے درمیان تمہارے اس مقام پر، جہاں میں ہوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکر فرمایا تھا کہ تم میرے صحابہ کے بارے میں خیر کی وصیت حاصل کرلو، پھر ان حضرات کے متعلق، جو ان سے متصل ہوں، پھر ان حضرات کے متعلق جو، ان سے متصل ہوں، اس کے بعد پھر جھوٹ پھیل جائے گا، یہاں تک کہ کوئی شخص خود ہی ابتداء سے گواہی دے گا، جس کے بارے میں اس سے سوال بھی نہیں کیا جائے گا، پس تم میں سے جو شخص جنت کے درمیان میں مقام حاصل کرنا چاہے، تو اسے چاہیے کہ وہ جماعت کو لازم پکڑ لے (مسند احمد)

اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے ابنِ ملک حنفی ''مصابيح السنة للإمام البغوی'' کی شرح میں فرماتے ہیں:

المراد بالجماعة : السواد الأعظم وما عليه الجمهور من الصحابة والتابعين والسلف (شرح المصابيح لابن الملك، ج۶، ص ۳۹۹، كتاب المناقب والفضائل، باب مناقب الصحابة)

ترجمہ: جماعت سے مراد سوادِ اعظم اور وہ موقف ہے، جس پر جمہور صحابہ، اور تابعین اور سلف ہیں (شرح المصابیح)

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير على بن إسحاق -وهو المروزی -فقد روى له الترمذی، وهو ثقة (حاشية مسند احمد)

شارحِ طیبی، اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اور ملا علی قاری وغیرہ نے بھی مشکوٰۃ کی شرح میں یہی بات فرمائی ہے، ساتھ ہی بعض حضرات نے جنت میں دخولِ اول کی قید بھی لگائی ہے۔ [1]

علامہ زرقانی ایک مسئلہ کے ضمن میں فرماتے ہیں:

لم يعينها النبي -صلى الله عليه وسلم -لأصحابه، ولا عينها أحد من الصحابة بإسناد صحيح، ولا صح إلى الآن، ولا "يصح "إلى أن تقوم الساعة فيها شيء "؛ لأنه إذا لم يصح من أول الزمان، لزم أن لا يصح في بقيته، لعدم إمكان تجدد واحد عادة يطلع على ذلك بعد الزمن الطويل (شرح الزرقاني،على المواهب اللدنية، ج٨، ص١٨،

المقصد الخامس: في تخصيصه عليه الصلاة والسلام بخصائص المعراج والإسراء)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح اسناد کے ساتھ اپنے صحابۂ کرام کے سامنے اس کی تعیین نہیں فرمائی، اور صحابہ میں سے بھی کسی نے اس کی تعیین نہیں فرمائی، اور نہ ہی تاحال صحیح سند سے اس کا ثبوت ملتا، اور نہ ہی تا قیامت اس بارے میں کچھ

---

[1] قوله :(فليلزم الجماعة) المراد بالجماعة السواد الأعظم وما عليه الجمهور من الصحابة والتابعين والسلف الصالح، فيدخل فيه حبهم وإكرامهم دخولاً أوليًا(شرح الطيبي، ج١٢،ص ٣٨٤٤،كتاب المناقب والفضائل،باب مناقب الصحابة)

وقوله :(فليلزم الجماعة) أي :ما عليه جماعة الصحابة والتابعين وأتباعهم الذين هم خير القرون (لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، ج٩،ص ٥٨٨،كتاب المناقب والفضائل،باب مناقب الصحابة)

(عن عمر -رضي الله عنه -قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :-(أكرموا أصحابي) أي: السابقين واللاحقين أحياء وأمواتا (فإنهم خياركم) ، والخطاب للأمة (ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب) أي :يفشو كما في رواية (حتى إن الرجل) : بكسر إن ويفتح (ليحلف) : بلام التأكيد (ولا يستحلف، ويشهد) : عطف على يحلف أو ليحلف (ولا يستشهد، ألا) : للتنبيه (من سره) أي :من أحب (بحبوحة الجنة) : بضم الموحدتين أي :وسطها وخيارها (فليلزم الجماعة) ، أي :السواد الأعظم وما عليه الجمهور من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين، فيدخل فيه حبهم وإكرامهم دخولا أوليا(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٩، ص ٣٨٧٩،كتاب المناقب والفضائل،باب مناقب الصحابة)

بھی صحیح سند کے ساتھ ثابت ہوسکتا، کیونکہ جب پہلے زمانہ میں صحیح سند کے ساتھ ثبوت نہیں ملتا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ آنے والے بقیہ زمانوں میں بھی اس کا صحیح سند کے ساتھ ثبوت نہیں ملے گا، کیونکہ ایک طویل زمانہ گذرنے کے بعد نئی سند کا آنا ممکن نہیں (شرح الزرقانی)

خلاصہ یہ کہ ''علمائے متقدمین'' کے مسلک کے برخلاف بعض متاخرین کے قول کی طرف کسی متاخر عالم کو اگر دلائل کی بناء پر میلان ورجحان ہو، جیسا کہ حضرت پیر صاحب موصوف رحمہ اللہ کا بعض دوسرے علمائے متاخرین کی طرح میلان ورجحان ہے، تو یہ قابلِ مذمت وباعثِ ملامت نہیں، جس طرح دلائل کی رو سے ''علمائے متقدمین کے مسلک'' کی طرف رجحان ومیلان بھی قابلِ مذمت وباعثِ ملامت نہیں۔

لیکن غالی مضمون نگار کی طرح ''علمائے متقدمین'' کے مسلک کی نفی کرنا، متقدمین کے اس مسلک کو شاذ ومتفردانہ اور انوکھی اور مردود ونا قابلِ قبول رائے قرار دینا، اور علمائے متقدمین کے مسلک کے متبع کی طرف مختلف انواع کی الزام تراشیاں کرنا، یا اس کو مذموم روش اور ناپاک جسارت سے تعبیر کرنا، سخت جہالت اور تعصب وغلو پر مبنی اور قابل نکیر ومستحقِ تردید طرزِ عمل ہے۔

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

(فصل نمبر 2)

’’حدیثِ احیاء‘‘ سے استدلال کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے اپنے مضمون میں ’’احیاءِ ابوین کی روایات‘‘ کا عنوان قائم کیا ہے، اگرچہ اس سلسلہ میں بھی مضمون نگار کا اصل مسلک جمہور اہل السنہ سے بہت بعید تر ہے، کیونکہ پیچھے معلوم ہو چکا کہ معتبر نصوص کی وجہ سے ابوین کے متعلق جمہور اہل السنۃ کا موقف ومسلک ابوین کے بحالتِ کفر وشرک فوت ہونے کا ہے، جس سے ابوین کے ان اہلِ فترت میں سے ہونے کی صاف طور پر نفی ہوتی ہے، جو ناجی ہیں۔

اس لئے جمہور اہل السنۃ کے اصل مسلک سے انحراف صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ’’حدیثِ احیاء‘‘ کو معتبر سند کے ساتھ ثابت کیا جائے۔

جبکہ مضمون نگار معتبر نصوص اور جمہور کے موقف کے برعکس شروع سے ہی توحید وایمان پر وفات کے قائل ہیں۔

بہر حال مضمون نگار نے مذکورہ عنوان قائم کرنے کے بعد فائدہ کی سرخی لگا کر احیاءِ ابوین کی حدیث کے تین بنیادی کتابوں کے مآخذ ذکر کئے ہیں، چنانچہ مضمون نگار لکھتے ہیں کہ:

’’معلوم ہونا چاہیے کہ زندہ کئے جانے کی روایات تین کتابوں میں ہیں۔

(۱) امام ’’ابنِ شاہین کی ناسخ الحدیث ومنسوخہ‘‘ میں۔

(۲) ’’محبّ الدین طبری شافعی کی خلاصہ سیرۃ سید البشر‘‘ میں۔

(۳) ’’امام ابوبکر خطیب بغدادی کی السابق واللاحق‘‘ میں۔ انتھیٰ.

پھر مضمون نگار نے دوسری مرتبہ ’’فائدہ‘‘ کی سرخی لگا کر لکھا کہ:

بعض حضرات کا اس روایت کو موضوع کہنا درست نہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے ایسی روایت ضعیف تو ہے، مگر موضوع نہیں، جبکہ کئی حضرات ان حدیثوں کا مضمون صحیح مان کر صحیح یا حسن کہتے ہیں۔ انتھیٰ۔

اور مضمون نگار نے اس کے حوالہ کے لئے مولانا ادریس کاندھلوی صاحب رحمہ اللہ کی ''سیرۃ المصطفیٰ'' دیکھنے کا حکم فرمایا ہے۔

پھر مضمون نگار نے تیسری مرتبہ ''فائدہ'' کی سرخی لگا کر کے قبرِ امِ نبی کے مقام سے متعلق تین اقوال لکھے ہیں:

''ایک مکہ مکرمہ میں دارِ رائعہ میں ہونے کا۔

دوسرا مکہ مکرمہ میں شعب ابی ذر، یا شعبِ ابی دب میں ہونے کا۔

تیسرا مقامِ ابواء میں ہونے کا''۔انتہٰی.

ہم مضمون نگار اور ان کے متبوعین و متبعین کو پہلے بھی دعوت دے چکے ہیں، اور اب پھر دعوت دیتے ہیں کہ وہ سابق اس زمانہ کی اردو کتابوں کے تسامح پر مشتمل حوالہ جات نقل کر کے اپنی جان نہ چھڑائیں، اور کام چوری کے مرتکب نہ ہوں، جس زمانہ میں کتبِ حدیث، وتفسیر اور تواریخ اور اسماء الرجال کے اصل مراجع تک علماء کی رسائی نہ تھی، اور بہت سے سلف کی کتب نایاب تھیں، جن کے اصل نسخوں سے کسی بات کو ملا کر جانچ پڑتال کرنا مشکل ہوا کرتا تھا، اور ایسی صورت میں علماء متعلقہ حوالہ کو نقل کر کے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جایا کرتے تھے، جبکہ آج کے دور میں اصل کتب کا بڑا ذخیرہ منظرِ عام پر آچکا ہے۔

سب سے پہلے تو ہم مضمون نگار، اور ان کے متبعین سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ کسی ایک سند سے ''احیاءِ ابوین'' کی حدیث کو ثابت کر دیں، قطع نظر اس کی سند کے ضعیف ہونے کے۔

ابنِ شاہین کا حوالہ

جہاں تک مضمون نگار کی طرف سے ابنِ شاہین کی ''ناسخ الحديث و منسوخه'' کے حوالہ کا تعلق ہے، تو اس کی اصل عبارت مندرجہ ذیل ہے:

حدثنا محمد بن الحسن بن زياد ، مولى الأنصار قال :حدثنا أحمد بن يحيى الحضرمي ، بمكة قال :حدثنا أبو غزية محمد بن يحيى الزهري ،

قال :حدثنا عبد الوهاب بن موسى الزهرى ، حدثنا عبد الرحمن بن أبى الزناد ، عن هشام بن عروة ، عن أبيه ، عن عائشة ، رضى الله عنهما :أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل إلى الحجون كئيبا حزينا فأقام به ما شاء ربه عز وجل ، ثم رجع مسرورا ، فقلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نزلت إلى الحجون كئيبا حزينا فأقمت به ما شاء الله ، ثم رجعت مسرورا قال : سألت ربى عز وجل فأحيا لى أمى فآمنت بى ، ثم ردها (ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين، ص ۴۸۹، ۴۹۰، رقم الحديث ۶۵۶، كتاب جامع،باب فى زيارة النبى صلى الله عليه وسلم قبر أمه)

مذکورہ روایت میں صرف والدہ کا ذکر ہے، والد کا ذکر نہیں۔

اوراس روایت میں ''مقامِ حجون'' کا ذکر ہے۔

اور مذکورہ روایت میں ابوغزیہ محمد بن یحییٰ زہری، اور عبدالوہاب بن موسیٰ، اور عبدالرحمٰن بن ابی الزناد'' تین راوی ایسے ہیں، جن پر محدثین نے سخت جروحات کی ہیں۔

محبّ الدین طبری کا حوالہ

اور جہاں تک مضمون نگار کی طرف سے محبّ الدین طبری (المتوفیٰ:694ھ) کی'' خلاصة سير سيد البشر '' کے حوالہ کا تعلق ہے، تو اس کی اصل عبارت مندرجہ ذیل ہے:

أخبرنا بذلك الشيخ الإمام الصالح أبو الحسن على بن أبى عبد الله بن أبى المقير قراءة عليه بالمسجد الحرام وأنا أسمع سنة ست وثلاثين وستمائة قال أخبرنا الشيخ الحافظ أبو الفضل محمد بن ناصر السلامى أجازه قال أخبرنا أبو منصور محمد بن أحمد بن على بن عبد الرزاق الحافظ الزاهد قال أخبرنا القاضى أبو بكر محمد بن عمرو بن محمد بن الأخضر حدثنا أبو غزية محمد بن يحى الزهرى قال حدثنا عبد الوهاب بن موسى الزهرى قال حدثنا عبد الرحمن بن أبى الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه

عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم نزل الحجون كئيبا حزينا فأقام به ما شاء الله عز وجل ثم رجع مسرورا وقال سألت ربى عز وجل فأحيا لى أمى فآمنت بى ثم ردها (خلاصة سير سيد البشر، ص ۲۱، ۲۲، الفصل الأول فى نسبه صلى الله عليه وسلم)

اس روایت میں بھی والدہ کا ذکر ہے، والد کا ذکر نہیں۔

اوراس روایت میں بھی ’’مقامِ حجون‘‘ کاذکر ہے۔

مذکورہ روایت میں بھی ابوغزیۃ، محمد بن یحیٰ زہری، اور عبدالوہاب بن موسیٰ، اور عبدالرحمٰن بن ابی الزناد‘‘ تینوں راوی موجود ہیں۔

خطیب بغدادی کا حوالہ

اور جہاں تک مضمون نگار کی طرف سے خطیب کی ’’السابق واللاحق ‘‘ کے حوالہ کا تعلق ہے، تو اس کے اصل نسخے میں بھی اس روایت کا کوئی وجود دستیاب نہ ہوسکا۔

اسی وجہ سے مذکورہ کتاب کے محققین نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ خطیب کی ’’السابق واللاحق ‘‘ کے اصل نسخے میں اس روایت کا کوئی وجود نہیں، اگرچہ بعد کے بعض حضرات نے اس کی نسبت مذکورہ کتاب کی طرف کردی ہے۔ [1]

[1] الملحق: هناك بعض النصوص وجدتها فى بعض الكتب اللاحقة للخطيب منقولة من السابق واللاحق، ولم أجدها فى النسخة التى بين يدى، وقد نص ناقلوها أنها من السابق واللاحق، ولم أستطع أن أعرف الموضع الذى سقطت منه بالتحديد، فأحببت أن أجعلها فى ملحق للكتاب وهى:

النص الأول: قال أبو الحسين ابن أبى يعلى فى طبقات الحنابلة - (1/204) فى ترجمة عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم -: قرأت فى "السابق واللاحق "لابن ثابت قال: حدث عن أحمد بن حنبل: عبد الرحمن المعروف بدحيم، وبين وفاته ووفاة البغوى اثنتان وسبعون سنة.

النص الثانى: وفى المصدر نفسه - (1/225) فى ترجمة على بن المدينى -: قال أبو بكر فى "السابق واللاحق ": "حدث عن أحمد بن حنبل: أبو الحسن على بن عبد الله المدينى، وبين وفاته ووفاة البغوى ثلاث وثمانون سنة.

النص الثالث: وفه أيضا - (1/290) فى ترجمة محمد بن الحسين أبى جعفر البرجلانى -: قرأت فى "السابق واللاحق "للخطيب البغدادى قال: أخبرنا أبو الحسين بن بشران أخبرنا أبو على الحسين بن صفوان حدثنا أبو بكر بن أبى الدنيا حدثنى محمد بن الحسين حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل حدثنا إبراهيم بن خالد حدثنا رباح بن زيد: أن النبى قال لجبريل: " لم تأتينى وأنت صار بين عينيك؟قال: إنى لم أضحك منذ خلقت النار."

قال الخطيب: حدث محمد – هذا – والبغوى عن أحمد، وبين وفاة البرجلانى والبغوى تسع وتسعون سنة.قال: وبلغنى عن ابن أبى الدنيا أنه قال: مات محمد بن الحسين البرجلانى سنة ثمان وثلاثين ومائتين.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

البتہ علامہ سیوطی نے ''اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة ''میں خطیب کی ''السابق واللاحق '' کے حوالہ سے جو روایت ذکر کی ہے، اس میں بھی صرف والدہ کا ذکر ہے، والد کا ذکر نہیں، اور اس میں بھی ''مقامِ حجون'' کا ذکر ہے، اور اس کی سند میں بھی ابوغزیہ محمد بن یحییٰ زہری، اور عبدالوہاب بن موسیٰ، اور عبد الرحمٰن بن ابی الزناد'' سب ہی موجود ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

النص الرابع:قال ابن أبی یعلی الفراء فی طبقات الحنابلة - (1/327)فی ترجمة محمد بن مجیی بن أبی سمینة – قال: روی – أی ابن أبی سمینة – عن إمامنا أحمد فیما ذکره الخطیب فی "السابق واللاحق "حیث قال: وحدث عن أبی عبد الله أحمد بن حنبل: محمد بن یحیی بن أبی سمینة، وبین وفاته ووفاة البغوی ثمان وسبعون سنة، ثم قال: توفی ابن أبی سمینة سنة تسع وثلاثین ومائتین.
النص الخامس:حدیث عائشة فی حجة الوداع حیث جاء فیه: " أن رسول الله صلی الله علیه وسلم لما وصل عقبة الحجون نزل حزینا وذهب إلی قبر أمه آمنة، ثم عاد متهلل الوجه، فسألته عائشة عما رأت من حزنه أولا ثم سروره ثانیا؟ فقال: إن الله أحیا لی أمی آمنة، فآمنت بی، ثم عادت إلی قبرها."
ذکره السهلی فی "الروض الأنف"ونسبه إلی الخطیب فی "السابق واللاحق "وابن شاهین فی "الناسخ والمنسوخ "، وکذا تابعه الزرقانی صاحب "المواهب اللدنیة "، کما ذکره أیضا منسوبا إلی "السابق والالاحق "ابن تیمیة فی الفتاوی، وابن کثیر فی التفسیر .
أما النص السادس:فهو النص الأول من حدیث طویل فی أسماء آل البیت وبنی أمیة، وقد اهتدیت إلی موضعه من الکتاب وأضفته هناک، وهذا النص موجود فی "الموضوعات "لابن الجوزی، و"اللآلء المصنوعة "للسیوطی وغیرهما.
وکلا هذین الحدیثین أعنی حدیث عائشة وآل البیت فی إسنادهما مجاهیل ومتروکون، فلا یصحان بحال، فضلا عن تعارضهما مع القرآن والنصوص الصحیحة(السابق واللاحق فی تباعد ما بین وفاة راویین عن شیخ واحد، ص۳۴۳ الٰی ۳۴۵، الملحق،الناشر:دار الصمیعی، الریاض، المملکة العربیة السعودیة،الطبعة الثانیة:1421هـ 2000م ،المحقق:محمد بن مطر الزهرانی)

[1] (الخطیب) فی السابق واللاحق أنبأنا أبو العلاء الواسطی حدثنا الحسین بن علی بن محمد الحنفی حدثنا أبو طالب عمر بن الربیع الزاهد حدثنا عمر بن أیوب الکعبی حدثنا محمد بن یحیی الزهری أبو غزیة حدثنا عبد الوهاب بن موسی حدثنا مالک بن أنس عن أبی الزناد عن هشام بن عروة یعنی عن أبیه عن عائشة قالت حج بنا رسول الله حجة الوداع فمر بی علی عقبة الحجون وهو باک حزین مغتم فبکیت لبکاء رسول الله ثم إنه نزل فقال یا حمیراء استمسکی فاستندت إلی جنب

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جس سے واضح ہو گیا کہ اگر خطیب بغدادی کی ''السابق'' کے کسی نسخے میں اس روایت کے وجود کو تسلیم کیا جائے، تو اس کی سند جدا ثابت نہ ہو گی اور مذکورہ تینوں بنیادی مراجع میں یہ حدیث مذکورہ تینوں راویوں کے سہارے پر قائم ہے۔

اگر مضمون نگار کو اس سے اختلاف ہو، تو ان کے ذمہ لازم ہے کہ اپنے دعوے کو باحوالہ طریقہ پر ثابت کریں۔

اس لئے مضمون نگار کا اس ایک روایت اور حدیث کو ''روایات وحدیثوں'' سے تعبیر کر کے غلط فہمی پیدا کرنا خلافِ واقعہ ہے۔

اور پھر مضمون نگار کا یہ فرمانا کہ ''کئی حضرات ان حدیثوں کا مضمون صحیح مان کر صحیح یا حسن کہتے ہیں'' یہ بھی واقعہ کے مطابق نہیں، کیونکہ یہ بات اسی وقت ممکن ہے، جبکہ ایک سے زیادہ ہلکی پھلکی ضعیف اسناد سے یہ روایت مروی ہو، یا اس روایت کے راویوں کی تحسین وتصحیح کا محدثین سے ثبوت پیش کیا جائے۔

جبکہ واقعہ اور حقیقت اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس روایت کے مذکورہ راویوں پر محدثین نے ''مجھول'' اور ''متھم بالکذب'' اور دوسری ''شدید جروحات'' فرمائی ہیں، جن کی وجہ سے اصولِ حدیث کے مطابق نہ تو اس حدیث کی صحت کا حکم لگانا ممکن قرار پاسکتا، اور نہ ہی حسن ہونے کا حکم لگانا درست ہوسکتا، بلکہ جس طرح اس کو ''موضوع'' قرار دینا ناانصافی پر مبنی نہیں، اسی طرح اس کو ''شدید ضعیف'' قرار دینا بھی اصولِ حدیث کی رو سے درست ہے، اور جمہور کے نزدیک اس طرح کی حدیث نہ تو حلال وحرام، اور عقائد کے باب میں معتبر شمار ہوا کرتی، اور نہ ہی فضائل کے باب میں اس کی کوئی حیثیت ہوتی۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

البعير فمكث عنى طويلا ثم إنه عاد إلى وهو فرح متبسم فقلت له بأبى أنت وأمى يا رسول الله نزلت من عندى وأنت باک حزين مغتم فبكيت لبكائک ثم إنک عدت إلى وأنت فرح مبتسم فمم ذا يا رسول الله قال ذهبت لقبر أمى فسألت الله أن يحييها لى فأحياها فآمنت بى وردها الله عز وجل (اللآلى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة، ج ١، ص ٢٤٤، ٢٤٥، كتاب المناقب)

اور اگر اس کو کوئی ''ضعیف'' قرار دینے پر اکتفاء کرے، تو ''ضعیف حدیث بعض شرائط کے ساتھ فضائل کے باب میں معتبر قرار دینے کی اجازت ہے، عقائد اور حلت وحرمت کے باب میں اس کی بھی اجازت نہیں، اور اس کا صحیح اور اپنے سے مضبوط سند والی احادیث سے معارضہ کرنے کی بھی اجازت نہیں، اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں معاملہ صرف فضائل کا نہیں، بلکہ معتبر نصوص اور صحیح احادیث کو اس کے ذریعہ سے منسوخ کرنے اور عقائد کا ہے۔

اس لئے جن اصحابِ علم کو اس مسئلہ کے جملہ پہلوؤں کی حقیقت سے آگاہی حاصل ہوئی، اور اسناد کی چھان پھٹک کرنے کا موقع ملا، انہوں نے معتبر نصوص اور صحیح احادیث کے مقابلہ میں اس حدیث کو معتبر نہیں سمجھا، اور جن حضرات کو اس کا موقع حاصل نہ ہوسکا، انہوں نے دوسرے کی طرف سے جو نقل پائی اس کا ذکر کر دیا، اور اس طرح کے سینکڑوں مسائل میں تحقیق کنندہ حضرات کی رائے کا اعتبار ہوا کرتا ہے، دوسرے حضرات کی شان میں لب کشائی اور زبان درازی سے اجتناب کرتے ہوئے۔

امام دار قطنی، حافظ ذہبی اور سیوطی کا حوالہ

''محمد بن یحیٰی زہری ابوغزیۃ مدنی'' کو امام دار قطنی (المتوفی: 385ھ) نے حدیث گھڑنے والا فرمایا ہے۔ [1]

اور حافظ ذہبی نے اس حدیث کو گھڑی ہوئی قرار دیا ہے۔ [2]

اور علامہ جلال الدین سیوطی نے ''جمعُ الجوامع'' میں ''محمد بن یحیٰی زہری، ابوغزیۃ مدنی'' کو متروک کہا ہے۔ [3]

---

[1] محمد بن يحى الزهرى .أبوغزية مدنى عن عبد الوهاب بن موسى يضع (الضعفاء والمتروكون للدارقطنى، ج٣ص ١٣١، تحت رقم الترجمة ٤٨١، حرف الميم)

[2] وبسند وضع على هشام بن عروة، عن أبيه عن عائشة :أحيا لى أمى، فآمنت بى، ثم ردها (أحاديث مختارة من موضوعات الجورقانى وابن الجوزى، ص٩٥، رقم :٦٨''٤٢'')

[3] وفيه أبو غزية محمد بن يحيى الزهرى متروك (جمع الجوامع، ج١٧، ص ٢٩٢، رقم الحديث ٩٥٦''٤''، مسند على بن أبى طالب -رضى الله عنه)

حافظ ابنِ حجر عسقلانی کا حوالہ

پھر جن اسناد پر مضمون نگار کا دعویٰ قائم ہے، ان سب میں مقامِ حجون کا ذکر ہے، جبکہ مضمون نگار کا اس میں تین اقوال کا ذکر کر کے خود ہی اس روایت کی تردید میں جُتے ہوئے ہیں۔

علامہ ابنِ حجر نے ''لسانُ المیزان'' میں فرمایا کہ:

عبد الوهاب بن موسى أبو العباس عن عبد الرحمن بن أبى الزناد بحديث: إن الله أحيى لى أمى فآمنت بى ...الحديث.
لا يدرى من ذا الحيوان الكذاب فإن هذا الحديث كذب مخالف لما صح أنه عليه السلام استأذن ربه فى الاستغفار لها فلم يؤذن له، انتهى............
ونقل ابن الجوزى عن شيخه محمد بن ناصر: أن هذا الحديث موضوع لأن قبر آمنة بالأبواء كما ثبت فى الصحيح وأبو غزية هذا زعم أنه بالحجون.
وسبق ابن الجوزى إلى الحكم بوضعه ومعارضته بحديث بريدة: الجوزقانى فى كتاب الأباطيل (لسان الميزان، ج۵، ص ۳۰۸ الیٰ ۳۱۰ ملخصاً، تحت رقم الترجمة ۴۹۸۷، تابع حرف العين)

ترجمہ: ''عبد الوہاب بن موسیٰ'' ابو العباس عبد الرحمٰن بن ابی الزناد سے روایت کرتا ہے کہ اللہ نے میری والدہ کو زندہ کیا، پھر وہ مجھ پر ایمان لائیں، الحدیث۔

معلوم نہیں کہ یہ کونسا حیوان کذاب ہے، کیونکہ یہ حدیث جھوٹی ہے، اُن صحیح احادیث کے مخالف ہے، جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ ''میں نے اپنے رب سے اپنی والدہ کے لیے استغفار کی اجازت طلب کی، تو مجھے اس کی اجازت نہیں دی گئی''......اور ابنِ جوزی نے اپنے شیخ ''ابنِ ناصر'' سے اس حدیث کا موضوع اور جھوٹا ہونا نقل کیا ہے، کیونکہ ''آمنة بنتِ وهب'' کی قبر ''ابواء'' مقام پر ہے، جیسا کہ صحیح میں ثابت ہے، اور اس روایت کے راوی ابوغزیۃ کے گمان کے مطابق ''آمنة بنتِ وهب'' کی قبر ''حجون'' مقام میں ہے، اور ابنِ جوزی سے پہلے اس حدیث کے موضوع اور جھوٹا ہونے اور حضرت بریدہ کی حدیث کے

مخالف ہونے کی جوزقانی نے ''الاباطیل'' میں تصریح کی ہے (لسان المیزان)

اور اس روایت کے دوسرے راویوں پر محدثین کی جروحات کو ہم نے دوسری تالیف ''آباءِ انبیاء کے موحد ہونے پر کلام'' میں نقل کر دیا ہے۔

اب مضمون نگار کے ذمہ ہے کہ وہ احیاء کے مذکورہ واقعہ کا معتبر سند کے مطابق حدیث سے ثبوت پیش کریں، اور مبحوث فیہ روایت کے مطابق اپنے پیش کردہ تینوں حوالہ جات کی روشنی میں قبر کا ''ابواء'' کے بجائے ''مقامِ حجون'' میں ہونا ثابت کریں۔ [1]

ورنہ اس روایت کو استدلال میں پیش کرنے کے حق سے دست برداری حاصل کریں، کیونکہ امُّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقامِ حجون میں واقع ہونا خلافِ واقعہ ہے۔ [2]

اس تفصیل سے مضمون نگار کی تمام باتوں کا اصولی جواب مدلل طور پر معلوم ہو چکا، باقی ضد وعناد کا تو کوئی علاج نہیں۔

اگر اس روایت کی سند کی زیادہ تفصیل مطلوب ہو، تو ہماری دوسری تالیف ''آباءِ انبیاء کے موحد ہونے پر کلام'' میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے، جس میں ''سیرۃ المصطفیٰ'' کی مکمل عبارت کا

---

[1] (بالأبواء) بالفتح ثم السكون وواو وألف ممدودة، سميت بها لتبوأ السيول بها، وقيل: لأنهم تبوأوا بها منزلا، وهى قرية من أعمال الفرع من المدينة بينها وبين الجحفة مما يلى المدينة ثلاثة وعشرون ميلا، وقيل :الأبواء جبل على يمين آرة ويمين الطريق للمصعد إلى مكة من المدينة، وقد جاء ذكره فى حديث الصعب بن جثامة وغيره.

وبالأبواء قبر آمنة بنت وهب أم النبى -صلى الله عليه وسلم -وكان السبب فى دفنها هناك أن عبد الله والد رسول الله -صلى الله عليه وسلم -كان قد خرج إلى المدينة يمتار تمرا، فمات بالمدينة، فكانت زوجته آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة تخرج فى كل عام إلى المدينة تزور قبره، فلما أتى على رسول الله -صلى الله عليه وسلم -ست سنين خرجت زائرة لقبره، ومعها عبد المطلب وأم أيمن حاضنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم -فلما صارت بالأبواء منصرفة إلى مكة ماتت بها، ويقال :إن أبا طالب زار أخواله بنى النجار بالمدينة، وحمل معه آمنة أم رسول الله -صلى الله عليه وسلم -، فلما رجع منصرفا إلى مكة ماتت آمنة بالأبواء(بذل المجهود فى حل سنن أبى داود، ج۷،ص۲۰۸، كتاب المناسك،باب المحرم يغتسل)

[2] قال ابن سعد :وهذا غلط وليس قبرها بمكة وقبرها بالأبواء (الطبقات الكبرى،لابنِ سعد،ج ا،ص۹۴، السيرة النبوية،ذكر وفاة آمنة أم رسول الله صلى الله عليه وسلم)

تفصیلی جائزہ بھی لیا گیا ہے۔

علامہ ابنِ تیمیہ کا حوالہ

اسی بناء پر علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ (المتوفیٰ: 728ھ) کے فتاویٰ میں ایک سوال اور اس کا جواب درجِ ذیل ہے :

سئل الشيخ -رحمه الله تعالٰى :
هل صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله تبارك وتعالى أحيا له أبويه حتى أسلما على يديه ثم ماتا بعد ذلك ؟
فأجاب :لم يصح ذلك عن أحد من أهل الحديث ؛ بل أهل المعرفة متفقون على أن ذلك كذب مختلق وإن كان قد روى فى ذلك أبو بكر -يعنى الخطيب -فى كتابه "السابق واللاحق "وذكره أبو القاسم السهيلى فى "شرح السيرة "بإسناد فيه مجاهيل وذكره أبو عبد الله القرطبى فى "التذكرة "وأمثال هذه المواضع .
فلا نزاع بين أهل المعرفة أنه من أظهر الموضوعات كذبا كما نص عليه أهل العلم وليس ذلك فى الكتب المعتمدة فى الحديث ؛ لا فى الصحيح ولا فى السنن ولا فى المسانيد ونحو ذلك من كتب الحديث المعروفة ولا ذكره أهل كتب المغازى والتفسير وإن كانوا قد يروون الضعيف مع الصحيح .
لأن ظهور كذب ذلك لا يخفى على متدين فإن مثل هذا لو وقع لكان مما تتوافر الهمم والدواعى على نقله فإنه من أعظم الأمور خرقا للعادة من وجهين:
من جهة إحياء الموتى :ومن جهة الإيمان بعد الموت .
فكان نقل مثل هذا أولى من نقل غيره فلما لم يروه أحد من الثقات علم أنه كذب .
والخطيب البغدادى هو فى كتاب "السابق واللاحق "مقصوده أن يذكر من تقدم ومن تأخر من المحدثين عن شخص واحد سواء كان الذى يروونه صدقا أو كذبا.
وابن شاهين يروى الغث والسمين .
والسهيلى إنما ذكر ذلك بإسناد فيه مجاهيل .
ثم هذا خلاف الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع .قال اللّٰه تعالى :(إنما التوبة على اللّٰه للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب اللّٰه عليهم وكان اللّٰه عليما حكيما) (وليست التوبة للذين يعملون

السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إنى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار) .
فبين اللّٰه تعالى :أنه لا توبة لمن مات كافرا .
وقال تعالى :(فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة اللّٰه التى قد خلت فى عباده وخسر هنالك الكافرون) فأخبر أن سنته فى عباده أنه لا ينفع الإيمان بعد رؤية البأس ؛ فكيف بعد الموت؟
ونحو ذلك من النصوص .
وفى صحيح مسلم " :(أن رجلا قال للنبى صلى اللّٰه عليه وسلم أين أبى ؟ قال :إن أباك فى النار .فلما أدبر دعاه فقال :إن أبى وأباك فى النار) ."
وفى صحيح مسلم أيضا أنه قال " :(استأذنت ربى أن أزور قبر أمى فأذن لى واستأذنته فى أن أستغفر لها فلم يأذن لى .فزوروا القبور فإنها تذكر الآخرة) . "
وفى الحديث الذى فى المسند وغيره قال " :(إن أمى مع أمك فى النار) " فإن قيل :هذا فى عام الفتح والإحياء كان بعد ذلك فى حجة الوداع ولهذا ذكر ذلك من ذكره وبهذا اعتذر صاحب التذكرة.
وهذا باطل لوجوه - :
الأول :إن الخبر عما كان ويكون لا يدخله نسخ كقوله فى أبى لهب : (سيصلى نارا ذات لهب) وكقوله فى الوليد :(سأرهقه صعودا) .
وكذلك فى " :(إن أبى وأباك فى النار) " و "(إن أمى وأمك فى النار) "
وهذا ليس خبرا عن نار يخرج منها صاحبها كأهل الكبائر ؛ لأنه لو كان كذلك لجاز الاستغفار لهما .
ولو كان قد سبق فى علم اللّٰه إيمانهما لم ينهه عن ذلك فإن الأعمال بالخواتيم ومن مات مؤمنا فإن اللّٰه يغفر له فلا يكون الاستغفار له ممتنعا .
الثانى :أن النبى صلى اللّٰه عليه وسلم زار قبر أمه لأنها كانت بطريقه " بالحجون "عند مكة عام الفتح وأما أبوه فلم يكن هناك ولم يزره إذ كان مدفونا بالشام فى غير طريقه فكيف يقال :أحيى له؟ .
الثالث :إنهما لو كانا مؤمنين إيمانا ينفع كانا أحق بالشهرة والذكر من عميه :حمزة والعباس ؛ وهذا أبعد مما يقوله الجهال من الرافضة ونحوهم.من أن أبا طالب آمن ويحتجون بما فى "السيرة "من الحديث الضعيف وفيه أنه تكلم بكلام خفى وقت الموت .
ولو أن العباس ذكر أنه آمن لما كان (قال للنبى صلى اللّٰه عليه وسلم عمك الشيخ الضال كان ينفعك فهل نفعته بشىء ؟ فقال :وجدته فى غمرة من نار فشفعت فيه حتى صار فى ضحضاح من نار فى رجليه نعلان

من نار يغلى منهما دماغه ولولا أنا لكان فى الدرك الأسفل من النار) . "
هذا باطل مخالف لما فى الصحيح وغيره فإنه كان آخر شىء قاله :هو على ملة عبد المطلب وأن العباس لم يشهد موته مع أن
ذلك لو صح لكان أبو طالب أحق بالشهرة من حمزة والعباس فلما كان من العلم المتواتر المستفيض بين الأمة خلفا عن سلف أنه لم يذكر أبو طالب ولا أبواه فى جملة من يذكر من أهله المؤمنين كحمزة والعباس وعلى وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم كان هذا من أبين الأدلة على أن ذلك كذب .
(الرابع :أن الله تعالى قال (قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برآء منكم) - إلى قوله -(لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شىء) الآية .وقال تعالى (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه)
فأمر بالتأسى بإبراهيم والذين معه ؛ إلا فى وعد إبراهيم لأبيه بالاستغفار .
وأخبر أنه لما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه والله أعلم(مجموع الفتاوى،لا بن تيمية، ج۴،ص ۳۲۴ الى ۳۲۷، كتاب مفصل الاعتقاد، سئل هل صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله تبارك وتعالى أحيا له أبويه حتى أسلما على يديه ثم ماتا بعد ذلك؟)

ترجمہ: شیخ (ابنِ تیمیہ) رحمہ اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات صحیح سند سے ثابت ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو زندہ کیا، پھر وہ آپ کے ہاتھ پر اسلام لے آئے، اور پھر ان کو وفات دے دی؟

تو علامہ ابنِ تیمیہ نے جواب میں فرمایا کہ محدثین میں سے کسی سے اس حدیث کی صحت ثابت نہیں، بلکہ اہلِ معرفت اس بات پر متفق ہیں کہ یہ حدیث جھوٹی اور گھڑی ہوئی ہے، اگرچہ (بعض حضرات کے بقول) اس کو ابوبکر خطیب نے اپنی کتاب ''السابق واللاحق'' میں ذکر کیا ہے، اور اس کا تذکرہ ابوالقاسم سہیلی نے ''شرح السیرۃ'' میں مجہول راویوں کی سند سے کیا ہے، اور اس کو ابوعبداللہ قرطبی نے ''التذکرۃ'' اور اس کے مثل دوسرے مواقع میں ذکر کیا ہے۔
پس اہلِ معرفت کے درمیان، اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ یہ واضح طور پر

جھوٹی اور من گھڑت روایت ہے، جس کی اہلِ علم حضرات نے تصریح کی ہے، اور یہ روایت حدیث کی کسی معتمد کتاب میں نہیں پائی جاتی، نہ صحیحین میں، نہ سنن میں اور نہ مسانید میں، اور نہ ان کے علاوہ مشہور حدیث کی کتابوں میں، اور نہ ہی اس کا مغازی اور تفسیر کی کتابوں والوں نے ذکر کیا ہے (سیوطی، ابنِ حجر، علامہ قسطلانی، علامہ آلوسی، اور صاحبِ تفسیرِ مظہری کا زمانہ علامہ ابنِ تیمیہ کے بعد ہے، ان کے زمانے تک معتبر کتابوں میں اس روایت کا ذکر نہ تھا۔از مترجم) اگرچہ مذکورہ حضرات صحیح کے ساتھ ضعیف حدیث کو بھی ذکر کر دیتے ہیں۔

جس کی وجہ سے اس حدیث کا جھوٹا ہونا کسی متدین شخص پر مخفی نہیں رہ سکتا، کیونکہ اس طرح کا کوئی واقعہ اگر وجود پذیر ہوتا، تو اہلِ ہمم اور اہلِ دواعی اس کے نقل کرنے کا اہتمام کرتے، کیونکہ یہ دو وجہ سے خرقِ عادت کے امور میں سے عظیم ترین واقعہ تھا۔

ایک تو مُردوں کے زندہ ہونے کے اعتبار سے۔

دوسرے موت کے بعد ایمان لانے کے اعتبار سے۔

پس اس طرح کے واقعہ کا نقل کرنا، دوسرے واقعات کے مقابلے میں نقل کرنے کا زیادہ مستحق تھا، پس جب ثقات میں سے کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا، تو اس سے اس کا جھوٹا ہونا معلوم ہو گیا۔

اور خطیب بغدادی کی اپنی کتاب ''السابق واللاحق'' کا مقصود یہ ہے کہ وہ ایک ہی شخص کے بارے میں محدثین کے مقدم ومؤخر واقعات کو ذکر کریں، خواہ وہ اس کو سچا سمجھتے ہوں، یا جھوٹا سمجھتے ہوں۔

جبکہ ابنِ شاہین کھری، کھوٹی سب طرح کی مرویات کو روایت کر دیتے ہیں۔

اور سہیلی نے جو یہ بات ذکر کی ہے، تو اس کی سند میں مجاہیل راوی پائے جاتے ہیں۔

اس کے علاوہ مذکورہ حدیث، کتابُ اللہ، سنتِ صحیحہ اور اجماع کے بھی خلاف ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا (سورہ نساء میں) ارشاد ہے کہ:

”إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ فَأُولٰئِكَ يَتُوْبُ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا. وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّيْ تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ“

پس اللہ تعالیٰ نے واضح فرمادیا کہ جو کفر کی حالت میں فوت ہوجائے، اس کے لیے توبہ نہیں ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا (سورہ غافر میں) ارشاد ہے کہ:

”فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللّٰهِ الَّتِيْ قَدْ خَلَتْ فِيْ عِبَادِهٖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُوْنَ“

مذکورہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دے دی کہ اپنے بندوں کے متعلق اللہ کی سنت وعادت یہ ہے کہ رؤیتِ بأس (یعنی نزع) کے وقت میں ایمان نفع نہیں دیتا۔ پھر موت کے بعد کیسے نفع دے گا؟

اس طرح کی اور بھی نصوص ہیں۔

اور صحیح مسلم میں روایت ہے کہ ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میرا والد کہاں ہے؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا والد جہنم میں ہے، پھر جب وہ جانے لگا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرا والد اور تیرا والد دونوں جہنم میں ہیں۔

اور صحیح مسلم میں ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ میں نے اپنے رب سے اپنی ماں کی قبر کی زیارت کی اجازت طلب کی، جس کی مجھے اجازت دے دی

گئی، اور میں نے اپنے رب سے اپنی ماں کے استغفار کی اجازت طلب کی، جس کی مجھے اجازت نہیں دی گئی، پس تم قبروں کی زیارت کیا کرو (اگرچہ وہ کافر ومشرک کی قبر کیوں نہ ہو) کیونکہ یہ آخرت کو یاد دلاتی ہے۔

اور مسند وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری ماں آپ کی ماں کے ساتھ جہنم میں ہے۔

اگر یہ تاویل کی جائے کہ یہ حدیث تو فتحِ مکہ کے سال سے متعلق ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو زندہ کیے جانے کا واقعہ اس کے بعد حجۃ الوداع کے موقع کا ہے، جیسا کہ اس کا ذکر کرنے والوں نے ذکر کیا ہے، اور اسی تاویل کا ''صاحبُ التذکرۃ'' (یعنی علامہ قرطبی) نے ذکر کیا ہے۔

تو یہ تاویل چند وجوہات کی بناء پر باطل ہے۔

پہلی وجہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں باپ کے زندہ کیے جانے کے متعلق مذکورہ تاویل کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ جس خبر کا تعلق گزشتہ، یا آئندہ کے زمانے سے ہوتا ہے، بالخصوص جو خبر، علمِ غیب سے متعلق ہو، اس میں نسخ داخل نہیں ہوتا، جیسا کہ (قرآن مجید کی سورہ لہب میں) ابولہب کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ:

'' سَيَصْلٰى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ''

(یعنی عنقریب ہم اس (ابولہب) کو لپٹوں والی آگ میں پہنچائیں گے)

اور جیسا کہ ''ولید'' کے بارے میں (قرآن مجید کی سورہ مدثر میں) ہے کہ:

'' سَاُرْهِقُهٗ صَعُوْدًا''

(یعنی عنقریب ہم اس کافر کو مکلّف کریں گے، مشقت والے عذاب کا)

اور اسی طریقہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں کہ:

"اِنَّ اَبِیْ وَاَبَاکَ فِی النَّارِ، وَاِنَّ اُمِّیْ وَاُمَّکَ فِی النَّارِ"

(یعنی بے شک میرا والد اور تمہارا والد، اور بے شک میری ماں اور تمہاری ماں جہنم میں ہیں) اور یہ خبر اس جہنم کے عذاب سے متعلق نہیں ہے، جس سے جہنم والے کو نکال لیا جائے گا، جیسا کہ اہلِ کبائر، اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں باپ کے لیے استغفار جائز ہوتا (اس لیے یہ خبر اہلِ کفر سے متعلق ہے)

اور اگر پہلے سے اللہ کے علم میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں باپ کا ایمان لانا ہوتا (خواہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کر کے ہی کیوں نہ ہو) تو اللہ، ان کے لیے استغفار سے منع نہ فرماتا، کیونکہ اعتبار تو خاتموں کا ہوا کرتا ہے (جیسا کہ قرآن مجید کی آیات اور احادیث میں یہ مضمون آیا ہے) اور جو شخص مومن ہونے کی حالت میں فوت ہو جائے، اللہ اس کی مغفرت فرما دیتا ہے، اور اس کے لیے استغفار ممنوع نہیں ہوتا (لہٰذا استغفار کا ممنوع ہونا کفر ہی کی بناء پر ہے)

اور دوسری وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں باپ کے زندہ کیے جانے کے متعلق مذکورہ تاویل کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ماں کی قبر کی زیارت کی، جو کہ مکہ کے فتح ہونے کے سال کے وقت میں آپ کے راستہ میں "حجون" میں واقع تھی، جہاں تک آپ کے والد کا تعلق ہے، تو وہ قبر وہاں پر نہیں ہے، اور نہ ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زیارت کی، اس لیے کہ آپ کے والد شام میں مدفون ہیں (یا مدینہ میں مدفون ہیں، کما فی روایۃ الأخریٰ) جو اِس راستہ کے علاوہ میں ہے، تو یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے (مقامِ حجون میں) آپ کے والد کو زندہ کیا گیا۔

اور تیسری وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں باپ کے زندہ کیے جانے کے متعلق

مذکورہ تاویل کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں باپ اگر اس طرح سے مومن ہوتے کہ ان کا ایمان نفع بخش ہوتا، تو وہ اپنے چچا حمزہ اور عباس کے ذکر کے مقابلہ میں زیادہ شہرت کے مستحق ہوتے (کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا کے مقابلہ میں والدین کا ذکر زیادہ اہم ہے) اور یہ اس سے بھی زیادہ بعید بات ہے، جس کو جاہل رافضیوں وغیرہ نے اختیار کیا ہے کہ ابوطالب ایمان لے آئے تھے، اور وہ اس کی دلیل، سیرت کی اس ضعیف حدیث سے پکڑتے ہیں، جس میں یہ بات آئی ہے کہ ابوطالب نے موت کے وقت میں خاموشی سے کوئی کلام کیا۔

اور اگر حضرت عباس یہ ذکر کرتے کہ وہ ایمان لے آئے تھے، جب انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہا کہ آپ کے چچا بزرگ گمراہ کو آپ نے کس چیز کا نفع پہنچایا؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے انہیں جہنم میں غوطہ کھاتے ہوئے دیکھا تھا، میں نے ان کی شفاعت کی، یہاں تک کہ وہ جہنم کے اس عذاب میں مبتلا کر دیئے گئے کہ ان کے پیروں میں دو آگ کے جوتے ہیں، جس سے ان کا دماغ کھولتا ہے، اور اگر میں نہ ہوتا، تو وہ جہنم کے سب سے نچلے طبقے میں ہوتے۔

تو (رافضیوں کی) یہ بات صحیح اور غیر صحیح حدیث کے مخالف ہے، کیونکہ ابوطالب کا آخری جملہ یہ تھا کہ وہ عبدالمطلب کے دین پر ہیں، اور حضرت عباس ان کی موت کے وقت موجود نہیں تھے، اور اگر اس کے باوجود ان کی بات صحیح ہوتی، تو ابوطالب، حمزہ اور عباس کے مقابلے میں شہرت کے زیادہ مستحق ہوتے (کیونکہ ابوطالب سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ ہمدردی تھی) پس جب امت کے درمیان متواتر اور مستفیض علم، سلف سے خلف تک یہ پہنچا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے ابوطالب اور اپنے والدین کے بارے میں مومنین میں سے ہونے کا کوئی جملہ ذکر نہیں کیا، جیسا کہ حضرت حمزہ اور عباس اور علی اور فاطمہ اور حضرت حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے بارے میں ذکر کیا، تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہوگی کہ یہ حدیث جھوٹی ہے۔

اور چوتھی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں باپ کے زندہ کیے جانے کے متعلق مذکورہ تاویل کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا (سورہ ممتحنہ میں) ارشاد ہے کہ:

”قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيْ إِبْرَاهِيْمَ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ إِذْ قَالُوْا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ (الىٰ قوله) لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ“

اور اللہ تعالیٰ کا (سورہ توبہ میں) ارشاد ہے کہ:

” وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيْمَ لِأَبِيْهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ“

پس اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام اور آپ کے ساتھیوں کے طریقہ کو اختیار کرنے کا حکم فرمایا، سوائے ابراہیم کے اپنے باپ کے لیے استغفار کرنے کے وعدہ میں، اور اس بات کی بھی اللہ تعالیٰ نے خبر دے دی کہ جب حضرت ابراہیم کو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ان کا باپ اللہ کا دشمن (یعنی کافر ومشرک) ہے، تو انہوں نے اپنے باپ سے برائت ظاہر کردی۔ **واللہ اعلم** (مجموع الفتاویٰ)

علامہ شمس الدین سخاوی کا حوالہ

مضمون نگار نے پڑھے بغیر ہی شروع میں علامہ ابنِ حجر عسقلانی کے شاگرد علامہ شمس الدین

سخاوی (المتوفیٰ :902ہجری) کے موقف کی بھی غلط ترجمانی کی ہے۔

حالانکہ شمس الدین سخاوی نے ’’الاجوبة المرضية‘‘ میں ’’ابوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم‘‘ کے مسئلہ کا جواب دیتے ہوئے دلائل کے طور پر پہلے تو صحیح مسلم کی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو نقل کیا ہے، پھر ابورزین اور لقیط بن عامر، اور حضرت ابو ہریرہ، اور بریدہ رضی اللہ عنہم وغیرہ کی احادیث کو نقل کیا ہے، اور اس ضمن میں امام بیہقی اور ابنِ کثیر کی طرف سے اہلِ فترت کے معذب نہ ہونے کا جواب نقل کیا ہے۔

اور پھر علامہ شمس الدین سخاوی نے ’’حدیثِ احیاء‘‘ پر تفصیلی کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث مشہور کتب میں موجود نہیں، اور نہ ہی یہ حدیث صحیح ہے کہ جس سے حجت پکڑی جائے۔ پھر سہیلی کے حوالہ سے اس کی سند کا مجہول ہونا نقل کیا ہے، اور اس کی سند کو ذکر کیا ہے، اور اس حدیث کا ’’غریب جدا‘‘ ہونا، اور ’’احادیثِ غرائب حسان‘‘ میں سے ہونا ذکر کیا ہے۔

پھر علامہ سخاوی نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اس میں متعدد مجہول راوی ہیں، جس کی بناء پر اس کی تحسین درست نہیں، پھر فرمایا کہ شاید سہیلی کے حسن کہنے سے مراد ’’حسنِ سندی‘‘ کے بجائے ’’حسنِ لفظی‘‘ ہو۔

پھر علامہ سخاوی نے خطیب کی ’’السابق واللاحق‘‘ کے حوالہ سے اس حدیث کا ذکر کیا ہے، جس کے بعد فرمایا کہ ’’وهما واهيان جدا‘‘ اور پھر فرمایا کہ اسی وجہ سے حافظ ذہبی نے اس روایت کے راوی عبدالوہاب بن موسیٰ کو حیوان کذاب، اور اس حدیث کو جھوٹا، اور اس صحیح حدیث کے مخالف قرار دیا ہے، جس میں اللہ کی طرف سے استغفار کی اجازت نہ ملنے کا ذکر ہے۔

پھر علامہ سخاوی نے اپنے شیخ حافظ ابنِ حجر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حافظ ذہبی نے اپنے ظن کے مطابق اس حدیث پر کلام کیا ہے، اور انہوں نے اس حدیث کے اس راوی کو صاف طور پر متہم بالکذب ہونے سے سکوت اختیار کیا۔

پھر علامہ سخاوی نے دارقطنی کی غرائبِ مالک سے اس حدیث کو نقل کرکے دارقطنی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''یہ سندیں اور دونوں متن باطل ہیں، اور ابوالزناد کی سند سے حضرت عائشہ کی کوئی حدیث بھی صحیح نہیں'' اور یہ مالک پر جھوٹ ہے، اور اس جھوٹ کی ذمہ داری ابوغزیہ پر ہے، جو اس روایت کے گھڑنے کے ساتھ متہم ہے''

اس کے بعد علامہ سخاوی نے ابنِ جوزی کی ''الموضوعات'' کا حوالہ نقل کیا ہے، اور اس کے متعلق ابنِ جوزی کی جرح نقل کی ہے، اور ابنِ عساکر کے اس حدیث کو عبدالوہاب بن موسیٰ زہری کی سند سے غریب قرار دینے، اور کعبی کے مجہول ہونے، اور ہشام کے حضرت عائشہ کو نہ پانے کا قول نقل کیا ہے، اور اس کے بعد علامہ سخاوی نے فرمایا کہ بہرحال ہمارے شیخ حافظ ابنِ حجر اور حافظ ذہبی اس حدیث کے متن کے بے تکا ہونے پر متفق ہیں، اور ان سے پہلے دارقطنی اس کو باطل کہہ چکے ہیں، اور اس کے گھڑی ہوئی ہونے کا حکم لگا چکے ہیں، اور اسی طرح ابنِ جوزی نے بھی اس حدیث کے گھڑا ہوا ہونے کا حکم لگایا ہے، اور اپنے شیخ محمد بن ناصر سے یہ حکم نقل کیا ہے، کیونکہ آمنہ کی قبر کا ''ابواء'' میں ہونا صحیح طور پر ثابت ہے، اور یہ ابوغزیہ ''حجون'' میں خیال کرتا ہے، اور ابنِ جوزی سے پہلے جوزقانی نے ''الاباطیل والمناکیر'' میں اس حدیث کے جھوٹا ہونے، اور اس کے ابوبریدہ کی حدیث کے مخالف ہونے کا حکم لگایا ہے، اور ابنِ عساکر وغیرہ نے اس حدیث کے منکر ہونے کا حکم لگایا ہے۔

پھر علامہ سخاوی نے فرمایا کہ جہاں تک سہیلی کی اس بات کا تعلق ہے کہ ''یہ غریب حسن ہے'' تو اس سے عبارت کی تحسین مراد ہے، سند کی تحسین مراد نہیں، جس کے ضمن میں انہوں نے یہ بھی کہا کہ شاید کہ یہ صحیح ہو، کیونکہ اللہ جس چیز پر چاہے، قدرت رکھتا ہے، اور اسی طرح ابنِ کثیر نے بھی اس حدیث کو ''منکر جدا'' کہا ہے، اور اللہ کی قدرت سے ممکن ہونے کا فرمایا ہے، لیکن جیسا کہ گذرا کہ یہ حدیث تو صحیح نہیں، اور صحیح حدیث اس کے خلاف ثابت ہے، جیسا کہ

پہلے ذکر کی گئی۔ ل

ل وأما حديث إحياء الله عز وجل لأبويه صلى الله عليه وسلم حتى آمنا به، فليس هو فى شىء من الكتب المشهورة، ولا هو صحيح يحتج به.
وإنما قال السهيلى :إنه وجده بخط أبى عمر أحمد بن أبى الحسن القاضى بسند فيه مجهولون، ذكر أنه نقله من كتاب انتسخ من كتاب معوذ بن داود بن معوذ الزاهد، يرفعه إلى ابن أبى الزناد عن عروة عن عائشة رضى الله عنها :أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ربه أن يحيى أبويه، فأحياهما له وآمنا به، ثم أماتهما .وهو عند المحب الطبرى فى سيرته من طريق عبد الرحمن بن أبى الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم نزل الحجون كئيبا حزينا، فأقام به ما شاء الله ثم رجع مسرورا، وقال " :سألت ربى عز وجل فأحيا لى أمى، فآمنت بى ثم ردها "وساقه من حديث المحب بسنده الحافظ أبو بكر محمد بن عبد الحميد القرشى المصرى فى "المولد من جمعه "وقال :إنه غريب جدا، ما كتبناه إلا من هذا الوجه، وهو من الأحاديث الغرائب الحسان .انتهى.
ولكن فيه عدة من المجهولين، فكأنه أراد الحسن اللفظى، وللخطيب فى السابق واللاحق عنها أيضا قالت :حج بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فمر على عقبة الحجون وهو باك حزين، مغتم، فبكيت لبكاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم إنه طفر فنزل فقال " :يا حميراء استمسكى "فاستندت إلى جنب البعير، فمكث عنى طويلا، ثم عاد إلى وهو فرح متبسم فقلت: بأبى أنت وأمى يا رسول الله !نزلت من عندى، وأنت باك حزين مغتم، فبكيت لبكائك يا رسول الله !ثم عدت إلى وأنت فرح متبسم، فعمَّ ذاك يا رسول الله؟ فقال " :ذهبت لقبر أمى آمنة، فسألت الله ربى أن يحييها لى، فأحياها، وآمنت بى، أو قال :فآمنت، وردها الله عز وجل ."ونحوه عند ابن شاهين فى الناسخ والمنسوخ عنها قالت :حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل من البعير وهو حزين وذكره.
وهما واهيان جدا .ولما ترجم الذهبى فى ميزانه لعبد الوهاب بن موسى روى عن عبد الرحمن بن أبى الزناد حديث" :إن الله أحيا لى أمى فآمنت بى "الحديث.
وقال :لا يدرى من ذا الحيوان الكذاب فإن هذا الحديث كذب،مخالف لما صح من أنه صلى الله عليه وسلم استأذن ربه فى الاستغفار لها، فلم يأذن له.
قال شيخنا عقب حكايته :تكلم الذهبى فى هذا الموضوع بالظن، فإنه سكت عن المتهم بهذا الحديث، وجزم بجرح القوى وقد قال الدارقطنى فى غرائب مالك فى روايته عن أبى الزناد بعد فراغ أحاديث مالك عن أبى الزناد عن سعيد بن المسيب فى قصة.
ويروى عن مالك عن أبى الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة حديثان منكران باطلان، أحدهما :رواه على بن أحمد الكعبى عن أبى غزية عن عبد الوهاب المذكور، عن مالك عن أبى الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، أن النبى صلى الله عليه وسلم لما حج مر بقبر أمه آمنة، فسأل الله عز وجل فأحياها فآمنت به، فردها إلى حفرتها.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پس علامہ سخاوی نے اس ''حدیثِ احیاء'' کی سند اور متن کے متعلق سب باتیں واضح کردیں، اوراس حدیث کے جھوٹا ہونے کی تصریحات بھی نقل کردیں، اوراس حدیث کے صحیح احادیث کے مخالف ہونے کی بھی توضیح کردی، جس سے مضمون نگار کی غلط بیانی کا پردہ چاک ہوگیا۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وذكر الحديث الآخر، ثم قال :والإسناد، والمتنان باطلان، ولا يصح لأبى الزناد عن هشام عن أبيه عن عائشة شىء .

وهذا كذب على مالک، والحمل فيه على ابى غزية، والمتهم بوضعه هو، أومن حدث به عنه، وعبد الوهاب بن موسى، لا بأس به .انتهى كلام الدارقطنى.

وأخرجه ابن الجوزى فى الموضوعات من طريق عمر بن الربيع الزاهد حدثنا على بن أيوب الكعبى حدثنى محمد بن يحيى أبو غزية الزهرى عن عبد الوهاب فذكر الحدث بطوله.

ثم ساقه من طريق آخر فيه محمد بن الحسن النقاش المفسر حدثنا أحمد بن يحيى حدثنا محمد بن يحيى حدثنا عبد الوهاب ثم قال ابن الجوزى النقاش ليس بثقة، وأحمد بن يحيى ومحمد بن يحيى مجهولان، فأما قوله فى على بن ايوب الكعبى، فوافقه ابن عساكر عليه لما أخرج هذا الحديث بطوله، فإنه أورده فى غرائب مالک من طريق الحسين بن على بن محمد بن إسحاق الحلبى حدثنا أبو طالب عمر بن الربيع الخشاب عن على بن أيوب الكعبى من ولد كعب بن مالک حدثنى محمد بن يحيى الزهرى أبو غزية حدثنى عبد الوهاب بن موسى حدثنى مالک عن أبى الزناد عن هشام بن عروة بلفظ :حج بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجة الودا ع، فمر بى على عقبة الحجون وهو باک حزين مغتم، فبكيت لبكائه، ثم أنه طفر، فنزل وقال " :يا حميراء استمسكى إلى جنب البعير "فمكث عنى طويلا ثم عاد إلى وهو فرح متبسم فقلت له :بأبى أنت وأمى يا رسول الله! نزلت من عندى وأنت باک حزين مغتم، فبكيت لبكائک، ثم إنک عدت وأنت فرح، فبم ذا يا رسول الله؟ قال " :مررت بقبر أمى آمنة، فسال الله أن يحييها، فأحياها فآمنت بى، وردها الله ."

قال ابن عساكر :وهذاحديث منكر .من حديث عبد الوهاب بن موسى الزهرى المدنى عن مالک، والكعبى مجهول والحلبى صاحب غرائب، ولا يعرف لابى الزناد رواية عن هشام، وهشام لم يدرک عائشة فلعله سقط من كتابى عن أبيه .انتهى.

قال شيخنا :ولم ينبه على عمر بن الربيع، ولا على محمد بن يحيى، وهما أولى أن يلصق بهما هذا الحديث من الكعبى وغيره، وما ظنه فى سقوط "عن أبيه "هو مروى كما قدمناه بإثباته وفى عبد الوهاب بن موسى من اللسان ما يراجع أيضا.

وبالجملة فقد اتفق شيخنا والذهبى على وهاء هذا المتن جدا، وسبقهما الدارقطنى لبطلانه، والحكم بوضعه، وكذا حكم بوضعه ابن الجوزى ونقل ذلک أيضا عن شيخه محمد بن ناصر، لأن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پھر علامہ سخاوی نے امام قرطبی کی عبارت اور فخر الدین رازی کا حوالہ نقل کیا ہے، جس پر کلام پہلے گذر چکا ہے۔

پھر علامہ سخاوی نے اپنے تفصیلی جواب کے اختتام پر حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ''ایک نبی کی صلب سے دوسرے نبی کی صلب کی طرف منتقل ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد فرمایا:

قلت :لكن تخصيص ابن عباس بما تقدم يخدش فى عمومه مع شواهده الصحيحة ومحبتنا لما كان النبى صلى الله عليه وسلم يحبه.
ولقد بلغنا عن بعض أئمة المغاربة المعاصرين لنا، أنه كان إذا ذكر أبا طالب عم النبى صلى الله عليه وسلم، واستحضر قيامه مع النبى صلى الله عليه وسلم، ومزيد شفقته عليه، وحنوه يقول :إنه سيد، ويكثر البكاء والنحيب، ويقول :يا رب أسألك من فضلك، وجزيل عطائك أن تمن على بأن أكون فداء له، أو نحو هذا مما الحامل له عليه حبه للنبى صلى الله عليه وسلم.
ولكن الله عز وجل أعلم وأرأف، وأرحم، والوقوف مع النصوص الصريحة أحكم، وترك الخوض فيما لا يضطر إليه أسلم.
ولذا كان الأولى عندى عدم إشاعة الكلام فى ذلك، وترك الخوض فيه، إلا إن دعت الضرورة إليه، كما اتفق فى سبب الاستفتاء لاستلزامه أحد أمرين، تصحيح الباطل أو رد الصحيح الصريح، ولسنا مكلفين لزائد على هذا (الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوى عنه من الأحاديث النبوية، ج٣، ص ٩٧٥، مسألة :فى أبوى النبى صلى الله عليه وسلم)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قبر آمنة بالأبوء كما ثبت فى الصحيح، وأبو غزية هذا زعم أنه بالحجون .وسبق ابن الجوزى إلى الحكم بوضعه ومعارضته بحديث بريدة، الجوزقانى فى كتابه الأباطيل وبنكارته ابن عساكر إلى غيرهم ممن أشير إليهم.

وقول السهيلى عقب الأول من هذه الروايات، ما نصه :وهو غريب تحسين للعبارة قال :ولعله أن يصح .فالله عز وجل قادر على كل شىء ، ونبيه صلى الله عليه وسلم أهل أن يخصه الله بما شاء من كرامته صلى الله عليه وسلم،ونحوه قول ابن كثير :إنه حديث منكر جدا، وإن كان ممكنا بالنظر إلى قدرة الله تعالى، لكن الذى ثبت فى الصحيح كما تقدم يعارضه(الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوى عنه من الأحاديث النبوية، ج٣،ص ٩٦٧ الىٰ ص ٩٧٢،مسألة :فى أبوى النبى صلى الله عليه وسلم)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ ابنِ عباس کی روایت سے سابق احادیث کی تخصیص مخدوش ہے، اس کے عموم کی جہت سے، صحیح شواہد کے ہوتے ہوئے (یعنی اس میں تمام آباء کو مراد لینا، اور اس میں ان افراد کو شامل کرنا مخدوش ہے، جن کے عدمِ ایمان کا صحیح احادیث میں ذکر آ گیا، جیسا کہ ابوین)

اور ہماری محبت اسی چیز کے لئے ہوگی، جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم محبت فرماتے تھے (جیسا کہ ابو طالب سے بھی محبت فرماتے تھے، لیکن اللہ نے اس محبت کے ہونے پر ہدایت دینے کے اختیار کی نفی فرمادی)

اور ہمیں ہمارے بعض معاصر ائمہ مغاربہ کے بارے میں یہ خبر پہنچی کہ وہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ابو طالب کا ذکر کرتے تھے، اور ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھڑے رہنے، اور نبی پر ان کی شفقت کی زیادتی، اور مہربانی کا استحضار کرتے تھے، تو یہ کہتے تھے کہ وہ سردار تھے، اور بکثرت، اور طویل انداز وآواز میں روتے تھے، اور یہ کہتے تھے کہ اے میرے رب میں آپ سے آپ کے فضل کا سوال کرتا ہوں، اور آپ کی انتہائی عطاء کا سوال کرتا ہوں کہ آپ مجھ پر یہ احسان فرمادیں کہ میں ابو طالب پر فداء ہوجاؤں، یا اسی طرح کی کوئی بات کہتے تھے، جس پر ان (بعض معاصر ائمہ مغاربہ) کو ابو طالب کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کرنا ابھارتی تھی۔

لیکن اصل بات یہ ہے کہ اللہ عز وجل سب سے زیادہ علم والا، اور سب سے زیادہ مہربانی کرنے والا، اور سب سے زیادہ رحم والا ہے (کوئی مخلوق ان صفات میں اس کی برابری نہیں کرسکتی، اس لئے کسی کی محبت میں اللہ کے فیصلے سے معارضہ کی گنجائش نہیں) اور نصوصِ صریحہ کے ساتھ آگاہی زیادہ محکم ومضبوط امر ہے، اور جب تک مجبوری پیش نہ آئے، اس وقت تک اس بارے میں کھود کرید کو ترک

کرنا زیادہ سلامتی کا باعث ہے۔

اور اسی وجہ سے میرے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کلام کی اشاعت نہ کی جائے، اور اس میں خوض کو ترک کیا جائے۔

الا یہ کہ اس کی ضرورت پیش آئے، جیسا کہ استفتاء کے سبب سے اس کا اتفاق ہو، اس کے دو چیزوں میں سے ایک چیز کے لازم آنے کی وجہ سے، یا تو باطل کی تصحیح کی جارہی ہو، یا صحیح وصریح کی تردید کی جارہی ہو (تو پھر اس میں خوض وتحقیق اور اس کی اشاعت خلافِ اولیٰ بھی نہیں) اور ہم اس سے زائد کے مکلّف نہیں

(الاجوبة المرضية)

اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور آپ کی اتباع میں کسی فرد سے قربت کا رشتہ اور طبعی طور پر محبت کا ہونا، اس بات کے منافی نہیں کہ وہ آخرت میں غیر ناجی ہو، جیسا کہ ابو طالب اور ابوین النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قربت کا رشتہ اور طبعی محبت تھی، اور اسی وجہ سے اس پر آیت کا نزول ہوا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو استغفار وشفاعت کی اجازت نہ ملنے اور غیر ناجی ہونے پر رونا بھی آیا، پس جن افراد کا نصوصِ صحیحہ وصریحہ کی رو سے ''غیر ناجی'' ہونا ثابت ہو، نہ تو ان سے کوئی رشتہ اور طبعی محبت ہونا، مضر ہے، اور نہ ہی اس کو اس کی ہدایت کا ذریعہ سمجھنا درست ہے۔

اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ:

إِنَّکَ لَا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِیْنَ (سورة القصص، رقم الآية ٥٦)

ترجمہ: بلاشبہ (اے نبی) تم ہدایت نہیں دے سکتے، اس کو جس سے تم محبت رکھتے ہو، اور لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے، ہدایت عطاء فرماتا ہے، اور وہ ہدایت یافتہ لوگوں کو زیادہ جانتا ہے (سورہ قصص)

”عونُ المعبود“ کا حوالہ

اور ”سنن ابی داؤد“ کی شرح ”عونُ المعبود“ میں ہے:

وكل ما ورد بإحياء والديه صلى الله عليه وسلم وإيمانهما ونجاتهما أكثره موضوع مكذوب مفترى وبعضه ضعيف جدا لا يصح بحال لاتفاق أئمة الحديث على وضعه كالدارقطني والجوزقاني وبن شاهين والخطيب وبن عساكر وبن ناصر وبن الجوزى والسهيلي والقرطبي والمحب الطبرى وفتح الدين بن سيد الناس وإبراهيم الحلبي وجماعة.
وقد بسط الكلام في عدم نجاة الوالدين العلامة إبراهيم الحلبي.
في رسالة مستقلة والعلامة على القارىء في شرح الفقه الأكبر وفي رسالة مستقلة .
ويشهد لصحة هذا المسلك هذا الحديث الصحيح.
والشيخ جلال الدين السيوطي قد خالف الحافظ والعلماء المحققين وأثبت لهما الإيمان والنجاة فصنف الرسائل العديدة في ذلك منها رسالة التعظيم والمنة في أن أبوى رسول الله في الجنة.
قلت العلامة السيوطي متساهل جدا لا عبرة بكلامه في هذا الباب ما لم يوافقه كلام الأئمة النقاد (عون المعبود شرح سنن أبي داود، لمحمد أشرف بن أمير، العظيم آبادى، ج ۱۲، ص ۳۲۴، كتاب السنة، باب في ذراري المشركين)

اور مذکورہ کتاب ہی میں ایک مقام پر ہے:

وأما القول بنجاة عبد المطلب كما هو مذهب السيوطي فكلام ضعيف خلاف لجمهور العلماء المحققين إلا من شذ من المتساهلين ولا عبرة بكلامه في هذا الباب والله أعلم (عون المعبود ، ج۸ ص ۲۷۳ ، كتاب الجنائز، باب التعزية)

پس جن حضرات نے اس ”حدیثِ احیاء“ کو صحیح سمجھا، وہ درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ علامہ جلالُ الدین سیوطی نے سارا زور اس حدیث کے موضوع ہونے سے بچنے پر لگایا، اور وہ اس حدیث کے ضعیف قرار دینے پر کوشاں رہے، اور وہ خود اس دلیل پر مطمئن نہ ہوئے۔ [1]

---

[1] قول ابن حجر :حديث صحيح، غير صحيح، وكذا نسبته التصحيح إلى القرطبي، وابن ناصر الدين غير صحيحة أيضا، فقد ذكر السيوطي من مال إلى القول بإحيائهما، وإيمانهما من العلماء الخطيب، والسهيلي، والقرطبي، والمحب الطبرى، والعلامة ناصر الدين ابن المنير، وغيرهم،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

احمد بن صالح زہرانی کا حوالہ

احمد بن صالح الزہرانی نے ''نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفیٰ'' میں علامہ سیوطی اور ان کے ہم خیال لوگوں کے اس موقف پر محققانہ رد کیا ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ:

قلت هٰذ القول لم يقل به الا شذاذ من المتأخرين،وهؤ لاء الذين ذكرهم ليس كلهم كما قال السيوطي (نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفی، ص ۲۶۳، نقض المسلک الثالث، الناشر: دار الامام مالک،أبو ظبی، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ یہ ''احیاء'' کا قول سوائے چند شاذ متاخرین کے اور کسی کا نہیں، اور یہ حضرات جن کا سیوطی نے ذکر کیا، سب اس قول کے قائل نہیں ہیں (نقض مسالک السیوطی)

پھر مذکورہ حضرات کے موقف کی توضیح کرتے ہوئے موصوف نے فرمایا کہ:

اماالقرطبي والسهيلي وابن المنير فهم من المتاخرين وليسوا من ائمة السلف المقتدىٰ بهم،وشهرتهم انما هي في مصنفاتهم،واني اجدها فرصة لاشير الىٰ نسب هٰذاالقول المقطوع الذي لا ينتهي به السيوطي الى قبل القرن السادس(نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفی، ص ۲۶۴، نقض المسلک الثالث، الناشر: دار الامام مالک،أبو ظبی، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

ترجمہ: جہاں تک کہ قرطبی اور سہیلی اور ابنِ منیر کا تعلق ہے، تو یہ متاخرین میں سے ہیں، اور یہ حضرات ان ائمہ سلف میں سے نہیں، جن کی اقتداء کی جایا کرتی ہے،

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وذكر استدلالهم بالحديث المذكور، ثم قال هذا الحديث ضعيف باتفاق المحدثين، بل قيل :إنه موضوع الى آخر كلامه، والسيوطي من أشد من حاول في إثبات النجاة لهما، ولكن عمدته في ذلك عموم الآيات، كقوله تعالى :(وما كنا معذبين) الآية، وغيرها، والأدلة العقلية، فلو كان أحد من حفاظ الحديث قال بصحة هذا الحديث لذكره، ونصره، وهو مع شدة بحثه للأدلة في المسألة لم يستطع إلى أن يصححه بكل ما أوتيه من العلم، وإنما دافع عن القول بوضعه فقط، ولم يبرهن على ذلك(ذخيرة العقبى فى شرح المجتبى، ج ۲۰، ص ۳۶، كتاب الجنائز،زيارة قبر المشرك)

اوران کی شہرت توان کی تصانیف میں ہے،اور میں فرصت پا کراس قول کی نسبت کی طرف اشارہ کروں گا،جس قول پر سیوطی یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ سیوطی اس کو چھٹی صدی سے قبل تک بھی نہیں پہنچا سکے (نقض مسالک السیوطی)

پھر موصوف حدیثِ احیاء کی سند ومتن کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فالحديث سنده ظلمات بعضها فوق بعض،هٰذا من حيث السند،اما من حيث المتن فهو غاية فى النكارة (نقض مسالک السيوطى فى والدى المصطفى، نقض المسلک الثالث ، ص۲٦٧،الناشر:دار الامام مالک،أبو ظبى ، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

ترجمہ: پس اس حدیث کی سند کا حال ’’ظلمات بعضها فوق بعض‘‘ کا مصداق ہے، یہ تو سند کی حیثیت ہے، رہا اس حدیث کے متن کا معاملہ،تو نکارت میں حدِ کمال کو پہنچا ہوا ہے (نقض مسالک السیوطی)

جب مستند ومعتبر حوالہ جات کے ذریعہ مذکورہ حدیث کا موضوع، یا کم از کم شدید ضعیف ہونا معلوم ہوگیا،تو اب اس طرح کی حدیث کے روایت اور اس سے ثابت شدہ مضمون کی حیثیت ،اور بالخصوص عقائد کے باب میں اس کو پیش کرنے کے بارے میں بھی چند تصریحات ملاحظہ کرلی جائیں۔

امام طحاوی کا حوالہ

امام طحاوی (المتوفیٰ: 321ہجری) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جھوٹی حدیث بیان کرنے کی وعید کی حدیث کی تشریح کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

فتأملنا هذا الحديث لنقف على المراد به منه ما هو فوجدنا الله تعالى قد قال فى كتابه :’’فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب‘‘ إلٰى قوله:’’ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه‘‘ فوجدناه تعالى قد أخبر أن ذوى الكتاب مأخوذ عليهم أن لا يقولوا على الله إلا الحق وكان ما يأخذونه عن الله تعالى هو ما يأخذونه عن رسله صلوات الله عليهم أجمعين إليهم فكان فيما أخذه الله تعالى عليهم أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودخل فيه أخذه عليهم أن لا

یقولوا علی رسله إلا الحق کان الحق هاهنا کهو فی قوله تعالی:"إلا من شهد بالحق وهم یعلمون"
وکان من شهد بظن فقد شهد بغیر الحق إذ کان الظن کما قد وصفه الله تعالی فی قوله:"وما یتبع أکثرهم إلا ظنا إن الظن لا یغنی من الحق شیئا"
وفی ذلک إعلامه إیانا أن الظن غیر الحق وإذا کان من شهد بالظن شاهدا بغیر الحق کان مثله من حدث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم حدیثا لظن محدثا عنه بغیر الحق والمحدث عنه بغیر الحق محدث عنه بالباطل والمحدث عنه بالباطل کاذب علیه کأحد الکاذبین علیه الداخلین فی قوله علیه السلام :من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار ونعوذ بالله تعالی من ذلک (شرح مشکل الآثار ج ۱، ص ۳۷۴، ۳۷۵،باب بیان مشکل ما روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم من قوله من حدث عنی حدیثا یری أنه کذب فهو أحد الکاذبین)

ترجمہ: پھر ہم نے اس حدیث کے بارے میں غور وفکر کیا، تاکہ ہم اس کی مراد سے واقف ہوں کہ وہ مراد کیا ہے، تو ہم نے اللہ تعالیٰ کا اس کی کتاب (کی سورہ اعراف کی آیت نمبر ۱۶۹) میں یہ قول پایا کہ:

"فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَّرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُوْنَ عَرَضَ هٰذَا الْأَدْنٰى وَيَقُوْلُوْنَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَّأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهٗ يَأْخُذُوْهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَّا يَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ إِلَّا الْحَقَّ"

پس مذکورہ آیت میں ہم نے اللہ تعالیٰ کو یہ خبر دیتے ہوئے پایا کہ اہلِ کتاب سے یہ عہد لیا گیا تھا کہ وہ اللہ کے بارے میں حق بات ہی کہیں گے، اور اہلِ کتاب اللہ تعالیٰ کے بارے میں جو بات بھی لیتے تھے، وہ اس کے رسول صلی اللہ علیہم وسلم اجمعین سے ہی لیتے تھے، پس اللہ نے جو ان سے عہد لیا تھا، وہ یہ تھا کہ اللہ کے بارے میں حق ہی کہیں گے، جس میں یہ بھی داخل تھا کہ وہ اللہ کے رسول کے بارے میں بھی حق ہی کہیں گے، اور اس مقام پر حق وہی تھا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے (سورہ زخرف کی آیت نمبر ۸۶ میں) اس قول میں مذکور ہے کہ:

"إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ"

اور جس شخص نے اپنے ظن وگمان سے شہادت دی، تو اس نے غیر حق کی شہادت دی، کیونکہ ظن وگمان کی صفت وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے (سورہ یونس آیت نمبر ۳۶ میں) مذکور اس قول میں بیان فرمائی کہ:

”وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا“

اور اس آیت میں ہمیں یہ خبر دے دی گئی ہے کہ ”ظن وگمان“ حق نہیں ہوتا، اور جب ظن وگمان سے گواہی دینے والا، غیر حق کی گواہی دینے والا ہوتا ہے، تو اسی کی طرح وہ شخص بھی ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ظن وگمان سے بیان کرے کہ وہ بھی غیر حق کو بیان کرنے والا ہوتا ہے، اور غیر حق کو بیان کرنے والا، دراصل باطل کو بیان کرنے والا ہوتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو باطل طریقہ پر بیان کرنے والا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھنے والوں میں سے ایک جھوٹ باندھنے والا ہوتا ہے، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں داخل ہے کہ ”جس نے میرے اوپر جان بوجھ کر جھوٹ باندھا، تو اسے چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے“ اور ہم اللہ تعالیٰ کے ذریعہ اس سے پناہ طلب کرتے ہیں (شرح مشکل الآثار)

اس اصول کی بہت سے دیگر محققین نے بھی وضاحت فرمائی ہے۔ [1]

---

[1] (إن الظن لا يغنى من الحق) من العلم اليقينى والاعتقاد الصحيح المطابق للواقع(تفسير ابى السعود، ج۴،ص ۱۴۵ ،سورة يونس)

قوله سبحانه وتعالى :(وما يتبع أكثرهم إلا ظنا) الآية، الظن :حالة بين الشك واليقين .وقوله: (وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا) معناه :إن الظن لا يقوم مقام الحق بحال(تفسير السمعانى، ج۲،ص ۳۸۳،سورة يونس)

وما يتبع أكثرهم فى إقرارهم بالله تعالى إلا ظنا، لأنه قول غير مستند إلى برهان عندهم، بل سمعوه من أسلافهم(تفسير الرازى، ج۱۷،ص ۲۵۱ ،سورة يونس)

وحينئذ يجب الحمل على المتبادر بلا كلفة إن الظن مطلقا لا يغنى من الحق شيئا فكيف الظن الفاسد والمراد من الحق العلم والاعتقاد الصحيح المطابق للواقع (روح المعانى، ج۶،ص ۱۰۹ ،تفسير سورة يونس)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حافظ ذہبی کا حوالہ

حافظ ذہبی (المتوفیٰ: 748ہجری) فرماتے ہیں کہ:

فقد زجر الإمام علي رضى الله عنه عن رواية المنكر وحث على التحديث بالمشهور وهذا أصل كبير في الكف عن بث الأشياء الواهية والمنكرة من الأحاديث في الفضائل والعقائد والرقائق ولا سبيل إلى معرفة هذا من هذا إلا بالإمعان في معرفة الرجال (تذكرة الحفاظ، ج۱، ص۱۵، ۱۶، الطبقة الأولى من الكتاب)

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے منکر روایت کے بیان کرنے پر تنبیہ فرمادی، اور مشہور حدیث کو بیان کرنے پر اُبھارا، اور یہ بہت بڑا قاعدہ ہے، فضول اور منکر احادیث کے پھیلانے کے سلسلہ میں، خواہ وہ فضائل سے متعلق ہوں، یا عقائد سے متعلق ہوں، یا وعظ ونصائح سے متعلق ہوں، اور اس کی پہچان کا راستہ سوائے اس کے کوئی نہیں کہ حدیث کے راویوں کی پہچان حاصل کی جائے (تذکرۃ الحفاظ)

ابنِ ملقن کا حوالہ

علامہ ابنِ ملقن (المتوفیٰ: 804ہجری) فرماتے ہیں:

لا يجوز العمل في الأحكام ولا يثبت إلا بالحديث الصحيح أو الحسن، ولا يجوز بالضعيف لكن يعمل به فيما لا يتعلق بالعقائد والأحكام، كفضائل

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ ولا يرضى بالتقليد الصرف إن الظن لا يغني اى لا يفيد من الحق من العلم والاعتقاد الحق شيئا من الإغناء او لا يفيد شيئا كائنا من الحق وفيه دليل على انه لا يجوز فى الاعتقاديات الاكتفاء بالظن والتقليد بل لا بد فيه من تحصيل العلم بالبرهان النقلى او العقلى(التفسير المظهرى، ج۵، ص۲۷، سورة يونس)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :إياكم والظن) أى :احذروا اتباع الظن فى أمر الدين الذى مبناه على اليقين قال تعالى:"وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا"قال القاضى : التحذير عن الظن فيما يجب فيه القطع أو التحدث به عند الاستغناء عنه أو عما يظن كذبه اهـ .أو اجتنبوا الظن فى التحديث والإخبار، ويؤيده قوله :(فإن الظن) : فى موضع الظاهر زيادة تمكين فى ذهن السامع حثا على الاجتناب (أكذب الحديث) : ويقويه حديث " :كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج۸، ص۳۱۴۷، كتاب الآداب، باب ما ينهى عنه من التهاجر والتقاطع واتباع العورات)

الأعمال والمواعظ وشبههما.
وإذا كان الحديث ضعيفا لا يورد بصيغة الجزم بل بصيغة التمريض؛ صيغة الجزم تقتضي صحته عن المضاف إليه فلا تطلق إلا فيما صح، وإلا فيكون في معنى الكاذب عليه، وقد اشتد إنكار البيهقي الحافظ على من خالف هذا من العلماء (التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ج٢، ص٦٧ الی ٦٩، فصل لا يجوز العمل في الأحكام الخ)

ترجمہ: احکام میں عمل کرنا جائز نہیں، اور نہ ہی احکام کا ثبوت ہوتا، مگر صحیح، یا حسن درجہ کی حدیث کے ذریعہ سے ہی، اور ضعیف حدیث کے ذریعہ جائز نہیں، لیکن ضعیف حدیث پر ان امور میں عمل کیا جاسکتا ہے، جو عقائد اور احکام سے متعلق نہ ہوں، جیسا کہ فضائلِ اعمال، اور مواعظ وغیرہ میں۔

اور جب حدیث ضعیف ہو، تو اس کو یقین صیغہ و جملہ کے ساتھ بیان نہیں کیا جائے گا، بلکہ کمزور صیغہ و جملہ کے ساتھ بیان کیا جائے گا، کیونکہ یقینی صیغہ و جملہ، اس کے مضاف الیہ (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) سے ''صحیح'' ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لہٰذا یقینی صیغہ و جملہ کا اطلاق صرف ''صحیح'' پر ہی کیا جائے گا، ورنہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھنے کے مترادف ہوگا، اور حافظ بیہقی نے ان علماء پر شدید نکیر کی ہے، جو اس کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے (التوضیح)

محدث محمد بن علان مکی کا حوالہ

گیارہوں صدی ہجری کے معروف مفسر و محدث محمد بن علان صدیقی مکی (المتوفی: 1057 ہجری) ''الفتوحاتُ الربانية'' میں فرماتے ہیں:

''ما لم يكن موضوعاً'' وفي معناه شديد الضعف فلا يجوز العمل بخبر من انفرد من كذاب ومتهم بكذب ومن فحش غلطه (الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، ج١، ص٨٣، فصل: قال العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم: يجوز ويستحب العمل في الفضائل الخ)

ترجمہ: جب تک کہ موضوع حدیث نہ ہو، اسی حکم میں شدید ضعیف بھی ہے، پس ایسی حدیث پر کسی حال میں عمل جائز نہیں، جس میں کذاب، یا متہم

بالکذب، یافاحش الغلط راوی نے تفرد اختیار کیا ہو (الفتوحات الربانیۃ)

امام مناوی کا حوالہ

اور امام مناوی (المتوفیٰ: 1031 ہجری) فرماتے ہیں کہ:

فليس لراوى حديث أن يقول قال الرسول إلا إن علم صحته ويقول فى الضعيف روى أو بلغنا فإن روى ما علم أو ظن وضعه ولم يبين حاله أيدرج فى جملة الكذابين لإعانته المفترى على نشر فريته فيشاركه فى الإثم كمن أعان ظالما ولهذا كان بعض التابعين يهاب الرفع ويوقف قائلا الكذب على الصحابى أهون (فيض القدير للمناوى، ج٦ص١١٦، تحت رقم الحديث ٨٦٣١، حرف الميم)

ترجمہ: پس کسی حدیث کو روایت کرنے والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ یہ کہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' مگر اسی صورت میں جبکہ اس حدیث کے صحیح ہونے کو جانتا ہو، اور ضعیف حدیث کے بارے میں یہ کہے کہ ''روایت کیا گیا ہے، یا ہمیں یہ بات پہنچی ہے'' اور اگر ایسی روایت کو بیان کرے، جس کے بارے میں یہ علم، یا گمان ہو کہ وہ گھڑی ہوئی ہے، اور اس کی حالت کو بیان نہ کرے، تو ڈر ہے کہ وہ جھوٹے لوگوں میں درج کر دیا جائے، جھوٹ گھڑنے والے کے جھوٹ کو نشر کر کے اس کی اعانت کرنے کی وجہ سے، پھر وہ اس کے ساتھ گناہ میں شریک ہو جائے، ظالم کی اعانت کرنے والے شخص کی طرح، اور اسی بناء پر بعض تابعین حدیث کو مرفوع بیان کرنے سے ڈرتے تھے، اور اس کے (صحابی کے ساتھ) موقوف بیان کرنے پر اکتفاء کرتے تھے، یہ کہتے ہوئے کہ صحابی پر جھوٹ باندھنا، نبی پر جھوٹ باندھنے کے مقابلہ میں ہلکا ہے (فیض القدیر)

علامہ عبدالحئی لکھنوی، اور مولانا تھانوی کا حوالہ

اور علامہ عبدالحئی لکھنوی (المتوفیٰ: 1304 ہجری) اپنی تالیف ''الآثارُ المرفوعۃ'' میں فرماتے ہیں:

والموضوع لا يجوز العمل به على أن الضعيف الذى صرحوا بجواز العمل به وقبوله هو الذى لا يكون شديد الضعف بأن لا يخلو سند من أسانيده من كذاب أو متهم أو متروك أو نحو ذلك على ما بسطته فى رسالتى الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة.

والحديث الذى نحن فيه إن لم يكن موضوعا فلا شبهة في كونه شديد الضعف غير قابل للاحتجاج به فلا يجوز العمل به فى فضائل أيضا لأحد لا فى خاصة نفسه ولا بأمر غيره (الآثار المرفوعة فى الاخبار الموضوعة للعلامة اللكنوى، ص ۷۴، حديث صلاة الرغائب)

ترجمہ: اور موضوع حدیث پر عمل جائز نہیں، علاوہ ازیں جس ضعیف حدیث پر عمل کے جائز، اور قبول ہونے کی علماء نے تصریح کی ہے، وہ ایسی حدیث ہے، جو شدید ضعیف نہ ہو، بایں طور کہ اس کی سند کذاب، یا متهم بالكذب، یامتروک، یا اس جیسے راوی سے خالی ہو، جیسا کہ میں نے تفصیل کے ساتھ اپنے رسالہ ''الاجوبة الفاضلة للاسئلة العشرة الكاملة'' میں بیان کردیا ہے۔

اور جو حدیث ہمارے زیرِ بحث ہے، اگر وہ موضوع نہ ہو، تو اس کے شدید ضعیف ہونے، اور نا قابلِ حجت ہونے میں تو شبہ ہے ہی نہیں، اس لئے اس پر فضائل میں بھی عمل کرنا جائز نہیں، خواہ کوئی خود سے عمل کرے، یا کوئی دوسرا عمل کرنے کا حکم دے (الآثار المرفوعہ)

اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی موضوع احادیث کو روایت و بیان کرنے سے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

اکابر کا روایت کرنا ''دلیلِ ثبوت'' کسی حال میں نہیں، ان کو جو پہنچا، روایت کردیا، روایت کرنا، اور بات ہے، اور ثبوت کا حکم کرنا اور بات ہے، البتہ روایت کر کے اس کے عدمِ ثبوت کو مع درجہ عدمِ ثبوت کے ظاہر کردینا ضروری ہے، اس طرح موضوعات کی روایات بالاجماع جائز ہے (امداد الفتاویٰ، ج۵، ص۱۴۲، بعنوان ''حدیث موضوع کی روایت جائز ہے؟'' کتاب ما یتعلق بالحدیث، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبعِ جدید ۲۰۱۰ء)

اور پہلے گذر چکا کہ اس بارے میں شدید ضعیف حدیث بھی ''موضوع'' حدیث کا درجہ رکھتی

ہے، اور زیرِ بحث روایت میں ''متھم بالکذب'' راوی موجود ہے، اور عقائد میں ضعیف حدیث بھی معتبر نہیں، پھر شدید ضعیف اور اس سے بڑھ کر موضوع حدیث کیسے معتبر ہوگی، جبکہ یہ شریعت کے عام اصول اور قاعدہ کے تحت بھی داخل نہیں، کیونکہ فوت ہونے کے بعد واپس لوٹایا جانا، اور توبہ کا قبول کیا جانا، عام اصول وقاعدہ کے خلاف ہے۔

غرضیکہ اگر یہ حدیث صرف ضعیف ہوتی، تب بھی اس میں ضعیف حدیث کے قابلِ عمل ہونے کی شرائط پوری نہیں تھیں، اور جب شدید ضعیف، یا موضوع ہوگی، تو پھر شرط اور مشروط دونوں مفقود ہوں گی، اور کسی جہت سے بھی اس کو بیان ونقل کرنا جائز نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ اس کی تردید کرنے کے لئے اس کو نقل کیا جائے، جیسا کہ ہم نے تفصیل کے ساتھ اپنی دوسری تالیف ''موضوع اور ضعیف حدیث کا حکم'' میں بیان کردیا ہے۔

لیکن افسوس کہ مضمون نگار کو اس حد تک التباس ہوا کہ انہوں نے ایک طرف تو اپنے موقف کے خلاف صحیح اور حسن درجہ کی احادیث وروایات کی تردید، یا بے جا تاویل کی، اور جمہور کی تصریحات کو نظر انداز کیا، اور دوسری طرف جلیل القدر محدثین کی تصریحات کے برعکس اپنے مدعیٰ کو تقویت پہنچانے کے لئے جمہور کے مسلک کی مستدل جملہ احادیث وروایات کے مقابلہ میں نہایت درجہ ضعیف اور موضوع تک قرار دی جانے والی صرف ایک روایت کو بڑی بے باکی کے ساتھ قابلِ استدلال قرار دیا، اور بالآخر وہ اس نہایت درجہ ونا قابلِ استدلال روایت سے بھی پوری طرح استدلال کرنے میں ناکام رہے، جس میں نہ تو وہ سندِ متصل کے ساتھ والد کا ذکر دکھا سکے اور نہ ہی وہ اپنی مستدل اس روایت کے مطابق قبرِ امِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقامِ حجون میں ہونا تسلیم کرسکے، بلکہ اس کے بارے میں مختلف اقوال لکھ کر اس کی خود ہی تردید بھی کر بیٹھے، اور ''احیاءِ ابوین کی روایات'' کا عنوان قائم کرکے تحقیق کا بیڑہ اٹھانے کا کام شروع کردیا، جس کی بناء پر ہم اس پر قلم چلانے پر مجبور ہوئے۔

اللہ تعالیٰ اس طرح کی بلا دلیل تحقیق، اور غلط بیانی پر مشتمل مضمون نگاری سے امت کی حفاظت فرمائے۔ آمین۔

(فصل نمبر 3)

اہلِ فترۃ و ناجی ہونے کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے ''زمانہ فترت کا مطلب'' کا عنوان قائم کیا ہے، اور زمانہ فترت والوں کی پانچ صورتیں لکھی ہیں۔ پھر اس کے بعد ''اہم وضاحت'' کا عنوان قائم کر کے لکھا کہ:

> ''واضح رہے کہ بعض لوگوں نے غلط فہمی میں یہ کہہ دیا کہ سب اہلِ فترت کو کفر و شرک کے سبب آخرت میں ہمیشہ کے لئے عذاب ہوگا، اور اس بات پر انہوں نے اجماع کا دعویٰ کر لیا ہے، تو اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے'' انتھٰی.

مضمون نگار کو زمانہ جاہلیت کے لوگوں کے اہلِ فترت ہونے میں سخت غلط فہمی ہے، اور یہ غلط فہمی چند سابق علماء کے تسامح پر مبنی ہے۔

اور یہ قول نصوص اور جمہور اہل السنہ کے خلاف ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں وارد نصوص نے ابوین کے متعلق خود ہی فیصلہ کر دیا ہے، پس جس کا قول ان نصوص کے خلاف ہوگا، وہ مردود ہوگا۔

اور ہم نے اپنی ایک مستقل تالیف ''اہلِ فترۃ و جاہلیت کا حکم'' میں بے شمار نصوص، اور مفسرین، محدثین اور فقہائے مکرمین کی عبارات و تصریحات کی روشنی میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ ابراہیم و اسماعیل، اور عیسیٰ علیہم السلام کے بعد نبیِ آخر الزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل شرک و بت پرستی کے زمانۂ جاہلیت میں لوگ توحید کے مکلّف تھے، اور مشرکینِ مکہ کی شرک و بت پرستی کا سلسلہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے بہت زمانہ قبل ''عمرو بن عامر خزاعی'' کے دور سے ہی جاری تھا، جس کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح احادیث میں تصریح فرمائی ہے۔ [1]

---

[1] عن سعید بن المسیب قال: البحیرۃ: التی یمنع درھا للطواغیت، فلا یحلبھا أحد من الناس، والسائبۃ: کانوا یسیبونھا لآلھتھم لا یحمل علیھا شیء .قال: وقال أبو ھریرۃ : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: رأیت عمرو بن عامر الخزاعی یجر قصبہ فی النار، کان أول من سیب السوائب(صحیح البخاری،رقم الحدیث ۴۶۲۳، کتاب تفسیر القرآن، سورۃ المائدۃ)

اوراس زمانہ میں بہت کم لوگ ہی شرک وکفر سے بچے ہوئے تھے، جیسا کہ زید بن عمر، جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ہی تصریح فرمادی ہے۔

اوراس زمانہ کے جن افراد کے بارے میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ''استغفار وشفاعت کی ممانعت'' یا ''ناری'' ہونے کی تصریح فرمادی، ان کو ''اہلِ فترۃ'' وغیرہ کے عنوان سے ''موحد وناجی'' سمجھنا کسی طور پر بھی درست نہیں۔

سورہ فاطر کا حوالہ

سورہ فاطر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا، وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ

(سورة فاطر، رقم الآية ۲۴)

ترجمہ: بے شک ہم نے بھیجا آپ کو حق کے ساتھ بشیر ونذیر بنا کر، اور کوئی بھی امت ایسی نہیں، جس میں کوئی نذیر نہ گذرا ہو (سورہ فاطر)

اس سے معلوم ہوا نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی امت کو اللہ نے نذیر سے محروم نہیں کیا، ہر قوم کے پاس اللہ کی طرف سے نذیر آیا، یا نبی کی شکل میں، یا پھر اس کے نائب کی شکل میں۔

ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث

امام طبرانی نے اپنی ''المعجمُ الکبیر'' اور ''المعجمُ الاوسط'' میں حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَا بَعَثَ اللّٰهُ نَبِيًّا إِلٰى قَوْمٍ، فَقَبَضَهُ إِلَّا جَعَلَ بَعْدَهُ فَتْرَةً، ثُمَّ يَمْلَأُ مِنْ تِلْكَ الْفَتْرَةِ جَهَنَّمَ

(المعجم الکبیر، للطبرانی، ج ۱۲، ص ۳۷، رقم الحدیث ۱۲۵۱۴، المعجم الاوسط، للطبرانی، رقم الحدیث ۴۹۸۰)

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ نے کوئی نبی بھی کسی قوم کی طرف نہیں بھیجا، پھر اس کو وفات دے دی، مگر اس کے بعد فترت کا زمانہ بنایا، پھر (اللہ) اس فترت سے جہنم کو بھر دے گا (طبرانی)

اس حدیث کو مذکورہ سند کے ساتھ ابو شیخ اصبہانی نے بھی روایت کیا ہے۔ [1]

علامہ ہیثمی نے مذکورہ حدیث کو ''مجمعُ الزوائد'' میں نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ:

رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح غير صدقة بن سابق، وهو ثقة (مجمع الزوائد، رقم الحديث ۱۸۶۲۰، كتاب صفة النار، باب فى أهل النار، وعلامتها، وأول من يكسى حللها)

ترجمہ: اس حدیث کو طبرانی نے ''الاوسط'' میں روایت کیا ہے، اور اس حدیث کے راوی ''صحیح'' راوی ہیں، سوائے ''صدقہ بن سابق'' کے اور وہ بھی ''ثقہ'' ہیں (مجمع الزوائد)

اور حافظ ابنِ حبان نے ''صدقہ بن سابق'' کو ''ثقات'' میں شمار کیا ہے۔ [2]

اور حافظ ذہبی نے فرمایا کہ میرے علم کے مطابق کسی نے بھی ''صدقہ بن سابق'' کو ضعیف قرار نہیں دیا۔ [3]

---

[1] حدثنا أحمد بن يحيى بن زهير التسترى، حدثنا محمد بن عبد الرحيم، صاحب السابرى ,حدثنا صدقة بن سابق، حدثنا سليمان بن قرم، عن أبى الزبير، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :ما بعث الله نبيا فقبضه إلا جعل بعده فترة يملأ من تلك الفترة جهنم (أحاديث ابى الزبير "جزء ما رواه الزبير عن غير جابر لأبى الشيخ الأصبهانى" ص ۱۲۶، رقم الحديث ۷۴، أبو الزبير عن سعيد بن جبير)

[2] صدقة بن سابق الزمن كنيته أبو عمرو وهو الذى يقال له صدقة المقعد مولى بنى هاشم يروى عن بن إسحاق روى عنه الفضل بن سهل الأعرج وصاعقة (الثقات لابنِ حبان، ج۸، ص ۳۲۰، وممن روى عن أتباع التابعين، باب الصاد)

[3] صدقة بن سابق الكوفي.

سمع :محمد بن إسحاق.وعنه :أبو يحيى صاعقة، ومحمد بن أبى عتاب الأعين، وإبراهيم بن سعيد الجوهرى، وسعدان بن نصر، وغيرهم .وما علمت أحدا ضعفه (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير وَالأعلام، ج۵، ص ۹۱، تحت رقم الترجمة ۱۸۸، طبقات الحادية والعشرون، حرف الصاد)

اس کے علاوہ امام طبرانی نے مذکورہ حدیث کوایک اور سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔ [1]

علامہ ہیثمی نے ''مجمعُ الزوائد'' میں مذکورہ حدیث کونقل کرنے کے بعد فرمایا کہ:

رواہ الطبرانی بإسنادین، ورجال أحدهما رجال الصحیح غیر صدقة بن سابق وهو ثقة (مجمع الزوائد، ج۷ص۲۰۵،رقم الحدیث ۱۱۸۷۰، باب ما جاء فیمن یکذب بالقدر ومسائلهم والزنادقة)

ترجمہ: اس حدیث کوطبرانی نے دوسندوں کے ساتھ روایت کیا ہے، اوران میں سے ایک سند کے راوی ''صحیح'' راوی ہیں، سوائے ''صدقہ بن سابق'' کے اور وہ بھی ''ثقہ'' ہیں (مجمع الزوائد)

ظاہر ہے کہ ان ہی اہلِ فترۃ سے جہنم کوبھرا جائے گا، جوتوحید پرقائم نہ ہوں، اورکفروشرک میں مبتلا ہوں، جیسا کہ زمانۂ جاہلیت کے لوگ تھے، بالخصوص جن اہلِ جاہلیت کے ناری ومعذب ہونے کی قرآن وسنت میں تصریح کردی گئی، وہ بھی اس حدیث کا مصداق ہیں، اوران کوناجی قراردیناکسی طرح درست نہیں۔

ابنِ عطیہ اندلسی کاحوالہ

ابنِ عطیہ اندلسی (المتوفیٰ: 542ھ) اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں:

وأما صاحب الفترة فلیس ککافر قریش قبل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لأن کفار قریش وغیرهم ممن علم وسمع عن نبوة ورسالة فی أقطار الأرض فلیس بصاحب فترة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم قد قال أبی وأبوک فی النار ورأى عمرو بن لحی فی النار إلى غیر هذا مما یطول ذکره.

---

[1] حدثنا الحسین بن إسحاق، ثنا داود بن رشید، ثنا بقیة بن الولید، عن الجراح بن المنهال، عن أبی الزبیر، عن سعید بن جبیر قال: کنت فی حلقة فیها ابن عباس، فذکرنا القدر فغضب ابن عباس غضبا شدیدا، وقال: لو أعلم أن فی القوم أحدا منهم لأخذته؛ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ما بعث اللہ نبیا فی قوم ثم یقبضه إلا جعل بعده فترة، وملأ من تلک الفترة جهنم(المعجم الکبیر،للطبرانی،ج۱۲،ص ۳۷، رقم الحدیث ۱۲۵۱۵)

وأما صاحب الفترة يفرض أنه آدمى لم يطرأ إليه أن الله تعالى بعث رسولا ولا دعا إلى دين وهذا قليل الوجود اللهم إلا أن يشذ فى أطراف الأرض والمواضع المنقطعة عن العمران(المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز-تفسير ابنِ عطية ، ج۴،ص ۲۷،سورة طٰه)

ترجمہ: جہاں تک صاحبِ فترۃ کا تعلق ہے، تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے قریش کے کافر کی طرح نہیں، کیونکہ کفارِ قریش وغیرہ ان لوگوں میں سے تھے، جنہوں نے زمین کے اقطار میں نبوت ورسالت کو جان لیا اور سن لیا تھا، پس وہ صاحبِ فترۃ نہیں، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''میرے اور تمہارے والد جہنم میں ہیں'' نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ''عمرو بن لحی'' کو جہنم میں دیکھا، اس کے علاوہ بھی ایسی احادیث ہیں، جن کا ذکر طویل ہے (جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کے بہت سے لوگ جہنمی ہیں، اگر اس زمانے کے تمام لوگ اصحابِ فترۃ میں داخل ہوتے، تو پھر مذکورہ لوگوں کے جہنمی ہونے کا کوئی مطلب نہ ہوتا)

اور اگر صاحبِ فترۃ کے بارے میں یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ وہ ایسا آدمی ہے کہ جس کی طرف اللہ نے کوئی رسول مبعوث نہیں کیا، اور نہ اس کو کسی دین کی دعوت دی، تو اس کا وجود بہت قلیل ہے، الّا یہ کہ کوئی زمین کے کناروں میں اور آبادی سے الگ تھلگ مواقع میں ہو، تو الگ بات ہے (المحرر الوجیز)

ابنِ عطیہ اندلسی کا دوسرا حوالہ

ابنِ عطیہ اندلسی ہی اپنی تفسیر میں ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ:

وقوله ما أتاهم من نذير أى لم يباشرهم ولا رأوه هم ولا آباؤهم العرب، وقوله تعالى :وإن من أمة إلا خلا فيها نذير، يعم من بوشر من النذر ومن سمع به فالعرب من الأمم التى خلت فيها النذر على هذا الوجه لأنها علمت بإبراهيم وبنيه ودعوتهم وهم ممن لم يأتهم نذير مباشر لهم سوى محمد صلى الله عليه وسلم، وقال ابن عباس ومقاتل :المعنى لم يأتهم نذير فى

الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام (المحرر الوجيز فی تفسير الكتاب العزيز، ج۴،ص۲۵۷،سورة القصص)

ترجمہ: اوراللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ''**ما أتاهم من نذير**'' اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے پاس براہِ راست نذیر نہیں آیا، اور نہ اس نذیر کو انہوں نے دیکھا، اور نہ ان کے عرب آباء نے دیکھا، اوراللہ تعالیٰ کا سورہ فاطر میں یہ ارشاد کہ:

''**وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ**''

یہ عام ہے، اور ان لوگوں کو بھی شامل ہے، جو بالمباشر ڈرائے گئے، اور ان کو بھی شامل ہے، جنہوں نے اس نذیر کی دعوت کو سنا، پس عرب کا تعلق ان اقوام سے ہے کہ جن میں اسی دوسرے طریقہ پر ڈرانے والے گزرے ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ (یعنی اہلِ عرب) ابراہیم اور ان کے بیٹے اسماعیل علیہما السلام کو جانتے تھے، اور ان کی دعوت سے بھی واقف تھے، لیکن ان کے پاس''نذیرِ مباشر'' نہیں آیا، سوائے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے، اور ابنِ عباس اور مقاتل کا یہ قول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے پاس حضرت عیسیٰ اور محمد علیہما السلام کے مابین فترۃ کے زمانے میں کوئی نذیر نہیں آیا (المحرر الوجیز)

امام فخرالدی رازی کا حوالہ

امام فخرالدین رازی (المتوفیٰ: 606ھ) اپنی تفسیر میں ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ:

كانوا من أولاد إبراهيم وجميع أنبياء بني إسرائيل من أولاد أعمامهم وكيف كان الله يترك قوما من وقت آدم إلى زمان محمد بلا دين ولا شرع؟

وإن كنت تقول بأنهم ما جاء هم رسول بخصوصهم يعني ذلك القرن فلم يكن ذلك مختصا بالعرب بل أهل الكتاب أيضا لم يكن ذلك القرن قد أتاهم رسول وإنما أتى الرسل آباء هم، وكذلك العرب أتى الرسل آباء هم كيف والذي عليه الأكثرون أن آباء محمد عليه الصلاة والسلام كانوا كفارا ولأن النبي أوعدهم وأوعد آباء هم بالعذاب، وقال تعالى :وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (تفسير الرازي،ج۲۵،ص۱۳۵،و۱۳۶،سورة السجدة)

ترجمہ: قریش، ابراہیم علیہ السلام کی اولاد میں سے تھے، اور بنی اسرائیل کے تمام نبی ان کے چچا کی اولاد میں سے تھے، اور اللہ، آدم علیہ السلام سے لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک کسی قوم کو بغیر دین اور شریعت کے کیسے چھوڑ سکتا ہے؟ اور اگر آپ یہ کہیں کہ قریش کے پاس خاص اس زمانے میں کوئی رسول نہیں آیا، تو یہ چیز عرب کے ساتھ مختص نہیں، بلکہ اس میں اہلِ کتاب بھی شامل ہیں، کیونکہ اس زمانے میں ان کے پاس بھی کوئی رسول نہیں آیا تھا، بلکہ ان کے آباء کے پاس ہی رسول آئے تھے، اور اسی طریقہ سے عرب کے آباء کے پاس بھی رسول آئے تھے، اور اکثر اہلِ علم حضرات کا قول یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء کفار تھے، اور نبی نے ان کو اور ان کے آباء کو عذاب سے ڈرایا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا سورہ اسراء میں ارشاد ہے کہ ''وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا'' (التفسیر الکبیر)

شارحِ مسلم امام نووی کا حوالہ

مشہور شارحِ مسلم امام نووی (المتوفی: 676ھ) فرماتے ہیں کہ:

قوله (أن رجلا قال يا رسول الله أين أبى قال فى النار فلما قفى دعاه فقال إن أبى وأباک فى النار) فيه أن من مات على الكفر فهو فى النار ولا تنفعه قرابة المقربين وفيه أن من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار وليس هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم وقوله صلى الله عليه وسلم إن أبى وأباک فى النار هو من حسن العشرة للتسلية بالاشتراک فى المصيبة (شرح النووی علیٰ مسلم، ج۳ص ۸۹، کتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو فى النار)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ ''بے شک میرے والد اور تیرے والد جہنم میں ہیں'' اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو شخص کفر کی حالت میں فوت ہو جائے، وہ جہنم کا مستحق ہوگا، جس کو اس کے مقربین کی قرابت اور رشتہ داری

فائدہ نہیں دے گی، اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جو شخص زمانۂ فترت میں اس حالت پر فوت ہوگیا، جس پر عرب کے بت پرست تھے، تو وہ اہلِ جہنم میں سے ہوگا، اور یہ دعوت کے پہنچنے سے پہلے مؤاخذہ نہیں ہے، کیونکہ ان کو حضرت ابراہیم اور دوسرے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی دعوت پہنچ چکی تھی، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ ''ان ابی واباک فی النار '' تو یہ مصیبت میں اشتراک کے ذریعے تسلی دینے کی حسنِ معاشرت میں سے ہے (شرح النووی)

حافظ ابنِ کثیر کا حوالہ

اور حافظ ابنِ کثیر (المتوفی: 774ھ) اپنی معرکۃ الآراء تالیف ''البداية والنهاية '' میں فرماتے ہیں کہ:

والمقصود أن عبد المطلب مات على ما كان عليه من دين الجاهلية خلافا لفرقة الشيعة فيه وفى ابنه أبى طالب على ما سيأتى فى وفاة أبى طالب.
وقد قال البيهقى -بعد روايته هذه الأحاديث فى كتابه دلائل النبوة: وكيف لا يكون أبواه وجده عليه الصلاة والسلام بهذه الصفة فى الآخرة وقد كانوا يعبدون الوثن، حتى ماتوا ولم يدينوا دين عيسى بن مريم عليه السلام.
وكفرهم لا يقدح فى نسبه عليه الصلاة والسلام لأن أنكحة الكفار صحيحة .ألا تراهم يسلمون مع زوجاتهم فلا يلزمهم تجديد العقد ولا مفارقتهن إذا كان مثله يجوز فى الإسلام وبالله التوفيق.انتهى كلامه.
قلت :وإخباره صلى الله عليه وسلم عن أبويه وجده عبد المطلب بأنهم من أهل النار لا ينافى الحديث الوارد عنه من طرق متعددة أن أهل الفترة والأطفال والمجانين والصم يمتحنون فى العرصات يوم القيامة، كما بسطناه سندا ومتنا فى تفسيرنا عند قوله تعالى :(وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيكون منهم من يجيب ومنهم من لا يجيب.
فيكون هؤلاء من جملة من لا يجيب فلا منافاة ولله الحمد والمنة.
وأما الحديث الذى ذكره السهيلى وذكر أن فى إسناده مجهولين إلى ابن أبى الزناد عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ربه أن يحيى أبويه، فأحياهما وآمنا به.
فإنه حديث منكر جدا.وإن كان ممكنا بالنظر إلى قدرة الله تعالى.

لکن الذی ثبت فی الصحیح یعارضہ واللّٰہ أعلم(البدایۃ والنھایۃ، لابن کثیر، ج۲، ص ۳۴۲، ۳۴۳، کتاب سیرۃ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم)

ترجمہ: اور مقصود یہ ہے کہ عبدالمطلب اس مذہب پر فوت ہوئے، جو جاہلیت کا دین تھا، شیعہ فرقے کا اُن (عبدالمطلب) کے بارے میں، اور ان کے بیٹے ابوطالب کے بارے میں اختلاف ہے، جیسا کہ عنقریب ابوطالب کی وفات کے ذیل میں آئے گا۔

اور امام بیہقی نے اپنی کتاب ''**دلائلُ النبوۃ**'' میں ان احادیث کو روایت کرنے کے بعد فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین اور دادا آخرت میں اس صفت پر کیونکر نہیں ہوں گے، دراں حالیکہ وہ اپنی وفات تک بتوں کی عبادت کرتے رہے، اور انہوں نے عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کے دین کو قبول نہیں کیا۔

لیکن ان کا کفر، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب میں ردوقدح کا باعث نہیں بنتا، کیونکہ کفار کا نکاح صحیح ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ صحابۂ کرام اپنی بیویوں کے ہمراہ اسلام لائے، لیکن ان کے تجدیدِ نکاح کو لازم نہیں کیا گیا، اور نہ ان کی بیویوں کو ان سے جدا کیا گیا، کیونکہ اس کے مثل، اسلام میں بھی جائز ہے، اور اللہ ہی کے ذریعے توفیق حاصل ہوتی ہے، امام بیہقی کا کلام ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے والدین اور دادا عبدالمطلب کے متعلق یہ خبر دینا کہ وہ اہلِ نار میں سے ہیں، یہ اس حدیث کے منافی نہیں، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہے کہ اہلِ فترۃ اور اطفال اور مجانین اور گونگوں کو قیامت کے دن امتحان میں مبتلا کیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اپنی تفسیر (ابنِ کثیر) میں اللہ تعالیٰ کے اس قول ''**وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا**'' کے ضمن میں سند اور متن کے ساتھ تفصیل بیان کردی ہے، جن میں وہ لوگ بھی ہوں گے، جو اہلِ اجابت ہوں گے، اور وہ بھی ہوں گے، جو اہلِ اجابت

نہیں ہوں گے، پس یہ لوگ (یعنی ابوی النبی اور جدا النبی صلی اللہ علیہ وسلم) ان افراد میں داخل ہوں گے، جو اہلِ اجابت نہیں ہوں گے، لہٰذا ان میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہے" **وللّٰہ الحمد والمنۃ**"۔

اور رہی وہ حدیث جس کو سہیلی نے ذکر کیا ہے، اور سہیلی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس کی سند میں ابنِ ابی الزناد کی سند تک، مجہول راوی ہیں، جو حضرت عروہ اور وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب سے، اپنے والدین کے زندہ کرنے کا سوال کیا، تو اللہ نے ان کو زندہ کردیا، اور وہ دونوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آئے۔

تو یہ حدیث شدید منکر ہے، اگرچہ اللہ تعالیٰ کی قدرت پر نظر کرتے ہوئے یہ بات ممکن ہے، لیکن صحیح حدیث میں جو بات ثابت ہے، وہ اس کے مخالف ہے، **واللہ اعلم** (البدایۃ والنہایۃ)

شہابُ الدین رملی کا حوالہ

اور علامہ ابنِ حجر عسقلانی کے شاگرد، شہابُ الدین رملی شافعی (المتوفیٰ: 957ھ) فرماتے ہیں کہ:

إن قيل في الاستدلال على كونهما لم يكونا كافرين أنهما ماتا قبل البعثة ولا تعذيب قبلها لقوله "وما كنا معذبين حتى نبعث رسول" وقد أطبقت أئمة الأشعرية من أهل الكلام والأصول والشافعية والفقهاء على أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجيا، وأنه لا يقاتل حتى يدعى إلى الإسلام؟

فالجواب أنه لا تمسک لهذا القائل بهذه الآية فإن معنى "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" يبين الحجج ويمهد الشرائع فمدلولها أن الله تعالى لا يعذب أحدا قبل ورود الشرع ببعثه أحدا من رسله ويسمى ذلک الزمن زمن الفترة فالزمن الذى بين بعثة عيسى وبعثة نبينا – صلى الله عليه وسلم – ليس زمن فترة؛ لأن الناس لم يزالوا متعبدين بشريعة عيسى – صلى الله عليه وسلم – حتى نسخت بشريعة نبينا – صلى الله عليه وسلم –، وأبوه – صلى الله عليه وسلم – كان من المشركين الذين يعبدون الأصنام حال

تعبدهم بشريعة عيسى – صلى الله عليه وسلم – ولهذا قال أئمتنا من دخل آباؤه في دين اليهودية بعد بعثة عيسى – صلى الله عليه وسلم – لم يقر بالجزية؛ لأنهم تمسكوا بدين باطل وسقطت فضيلة (فتاویٰ الرملی، ج۴ص۲۲۷، ۳۲۸، باب فی مسائل شتی، من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبياء كان كافرا)

ترجمہ: اگر ابوین کے کافر نہ ہونے کے استدلال میں یہ بات کہی جائے کہ وہ اس لیے کافر نہیں تھے کہ وہ بعثت سے قبل فوت ہوگئے، اور بعثت سے قبل فوت ہونے والے کے لیے عذاب نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا" اور اہلِ کلام اور اصول کے ائمہ اشعریہ اور شافعیہ اور فقہاء سب اس بات پر متفق ہیں کہ جو فوت ہو جائے، اور اس کو دعوت نہ پہنچے، تو وہ ناجی ہو کر فوت ہوگا، اور اس سے اس وقت تک قتال نہ کیا جائے، جب تک کہ اسے اسلام کی دعوت نہ دے دی جائے؟

تو اس استدلال کرنے والے کو یہ جواب دیا جائے گا کہ اس آیت سے دلیل پکڑنا جائز نہیں، کیونکہ حضرت عیسیٰ اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کا جو زمانہ ہے، وہ فترۃ کا زمانہ نہیں، کیونکہ اس زمانے میں برابر لوگ عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے مطابق عبادت کرتے رہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والد مشرک تھے، جو بتوں کی عبادت کرتے تھے، حالانکہ اس وقت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے مطابق عبادت پائی جاتی تھی، یہاں تک کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ذریعے وہ منسوخ ہوگئی، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین ان مشرکین میں سے تھے، جو بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کی عبادت کیے جانے کے زمانہ میں، اور اسی وجہ سے ہمارے ائمہ نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء میں جو لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت کے بعد، دینِ یہود میں داخل ہوئے، تو ان کو جزیہ پر برقرار نہیں رکھا جائے گا،

کیونکہ انہوں نے دینِ باطل کو پکڑا، اور فضیلت ساقط ہوگئی (فتاویٰ رملی)

ملاعلی قاری کا حوالہ

ملاعلی قاری حنفی رحمہ اللہ ’’شرح مسند ابی حنیفہ‘‘ میں فرماتے ہیں:

استأذنت ربی فی زیارة قبر أمی فأذن لی فاستأذنته فی الشفاعة فأبی فبکیت رحمة لها) أی بمقتضی الطبیعة(وبکی المسلمون رحمة للنبی صلی الله علیه وسلم) أی بموجب الشریعة وهذا الحدیث یبطل قول القائل :إنها من أهل الفترة وإنهم لا یعذبون فی النار (شرح مسند أبی حنیفة، ج ۱، ص ۳۳۵، ذکر إسناده عن علقمة بن مرثد)

ترجمہ: میں نے اپنے رب سے اپنی ماں کی قبر کی زیارت کی اجازت طلب کی، جس مجھے اجازت دے دی گئی، پھر میں نے اپنے رب سے اپنی والدہ کے لئے شفاعت کی اجازت چاہی، جس سے میرے رب نے منع فرمادیا، پس مجھے ان پر رحم کی وجہ سے رونا آیا، جو طبیعت کا مقتضیٰ تھا، اور مسلمان بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر رحم کی وجہ سے روئے، یعنی شریعت کے حکم سے مجبور ہو کر روئے۔

اور یہ حدیث اس قول کی تردید کرتی ہے، جو ان کو اہلِ فترۃ میں سے ہونے اور غَیرُ مُعَذَّبٌ فِی النَّارُ ہونے کا قائل ہے (شرح مسند ابی حنیفہ)

ملاعلی قاری حنفی رحمہ اللہ نے، ابوین سے متعلق امام ابوحنیفہ کے عقیدہ کو بیان کرنے، اور اس کے خلاف موقف کی تردید کی غرض سے ایک رسالہ تحریر کیا ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں:

أقول له (ای للسیوطی رحمه الله تعالی)بطریق المجادلة علی أسلوب الجدل هل یعارض حدیث مسلم المجمع علی صحته الدال علی کفر أبویه صلی الله علیه وسلم بحدیث إحیائهما وإیمانهما به بعد بعثهما والحال أنه ضعیف باتفاق المحدثین بل موضوع باطل لا أصل له عند المحققین مع أنه مخالف للآیات السابقة والأحادیث اللاحقة ولکلام الأئمة الأربعة وغیرهم من أکابر هذه الأمة وعلماء أهل السنة والجماعة وإنما هو علی الأصول الباطلة للطائفة الرافضة.

أو نقول إذا صح الحدیث عن الرسول وتلقته الأمة بالقبول فهل یحل لأحد من أرباب الفضول أن یرد علیه ویقول إنهما ماتا فی الفترة قبل البعثة أو

يمتحنان يوم القيامة.
أفليس هذا معارضة بالتعليل فى مقابلة النص من الدليل ما ذكر أرباب الأصول فى الحديث والفقه الجامعون بين المنقول والمعقول أن الحديث إذا ثبت فى الصحيحين أو أحدهما فلا يعارضه حديث غيرهما ولو صح من طريقهما وإن كان من بقية صحاح الست.
فكيف إذا أخرجه أصحاب الكتب غير المعتبرة من الطرق غير المشهورة وصرح الحفاظ بضعف طرقه كلها بل بوضعها والحال أنه لم يقل بهذه الرواية إلا جمع من المقلدين لم يصلوا إلى مرتبة المجتهدين كابن شاهين والخطيب البغدادى والسهيلى والقرطبى والمحب الطبرى وابن المنير وأمثالهم.
وهل يحل لأحد من الحنفية وغيرهم أن يقلدوا هؤلاء المذكورين ويتركوا الاقتداء بأئمتهم المعتبرين مع ظهور أدلة الجمهور من علماء الأمة لا سيما والمسألة من الاعتقاديات التى لا بد لها من الأدلة اليقينية .
لا من الفروع الفقهية التى تغلب مدارها على القواعد الظنية.
انتهى ما تعلق بزبدة كلامه وخلاصة مرامه وعدلنا عن التعرض لما ذكره من التطويل الذى لا يفيد التعليل فى مقام التحصيل وإنما هو بيان قال وقيل والله هو الهادى إلى سواء السبيل.
وبهذا يتبين أنه كحاطب ليل وخاطب ويل فتارة يقول إنهما مؤمنان من أصلهما فإنهما من أهل الفترة أو لكونهما من آباء أرباب النبوة .
وأخرى يقول إنهما كانا كافرين لكنهما أحياهما الله وآمنا.
ومرة يقول ما كانا مؤمنين وما كانا كافرين بل كانا فى مرتبة المجانين جاهلين فيمتحنان يوم القيامة وبالظن يحكم أنهما ناجيان.
فانظر إلى هذه المعارضات الواضحة والمناقضات اللائحة فهل تثبت المسائل الاعتقادية بأمثال هذه الاحتمالات العقلية(أدلة معتقد أبى حنيفة فى أبوى الرسول عليه الصلاة والسلام، للملا على القارى، ص ۱۳۲، ۱۳۳، عود الرد على السيوطى)

ترجمہ: میں علامہ سیوطی کی بات کے جواب میں ’’جدَل‘‘ کے طریقہ پر کہتا ہوں کہ کیا مسلم کی وہ حدیث، جس کے صحیح ہونے پر اجماع ہے، اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے کفر پر دلالت کرتی ہے، اس کا مقابلہ وہ حدیث کرسکتی ہے، جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو زندہ کیے جانے کے بعد ان کے ایمان لانے کا ذکر ہے؟ جس کی حالت یہ ہے کہ محدثین کی اتفاقِ رائے کے مطابق یہ

ضعیف ہے، بلکہ محققین کے نزدیک موضوع اور باطل ہے، جس کی کوئی اصل نہیں، اس کے ساتھ ساتھ یہ حدیث سابقہ آیات اور اس کے بعد ذکر کی گئی احادیث کے بھی مخالف ہے، نیز ائمۂ اربعہ اور ان کے علاوہ اس امت کے اکابر اور علمائے اہلُ السنۃ والجماعۃ کے کلام کے بھی مخالف ہے، اور یہ رافضیوں کی ایک جماعت کے باطل اصول پر مبنی ہے (جو تمام انبیاء کے آباء واجداد کو مومن و موّحد قرار دیتے ہیں)

یا ہم یہ کہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح حدیث منقول ہو، اور اس کو امت نے قبول بھی کرلیا ہو، تو کیا اہلِ فضل حضرات میں سے کسی کے لیے یہ بات حلال ہے کہ اس کو رَد کیا جائے، اور یہ کہا جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین بعثت سے پہلے، زمانۂ فترَت میں فوت ہوگئے، یا قیامت کے دن ان کا امتحان لیا جائے گا، کیا یہ ایسی تعلیل کے ساتھ اس نص کا مقابلہ نہیں ہے، جس کو حدیث اور فقہ کے اربابِ اصول نے ذکر کیا ہے، جو منقولات اور معقولات کے جامع ہیں کہ حدیث جب صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں ثابت ہو، تو اس کا ان دونوں کے علاوہ کی حدیث سے معارضہ نہیں کیا جاسکتا، اگرچہ ان دونوں کی سند سے ہی مروی ہو، اور اگرچہ باقی صحاحِ ستہ سے تعلق رکھتی ہو۔

پس اس صورت میں کیا حالت ہوگی، جبکہ اس کو غیر معتبر کتابوں والوں نے ایسی سند کے ساتھ روایت کیا ہو، جو کہ مشہور نہیں ہے، اور حفاظِ حدیث نے ان تمام اسناد کے ضعیف ہونے، بلکہ موضوع ہونے کی تصریح کی ہو، اور صورتِ حال یہ ہو کہ اس روایت کے مطابق صرف مقلدین کی ایک جماعت نے ہی قول کیا ہے، جو مجتہدین کے درجہ میں نہیں پہنچے، جیسا کہ ابنِ شاہین اور خطیب بغدادی اور سہیلی اور قرطبی اور محبّ طبری اور ابنِ منیر اور ان کے مثل دیگر حضرات، بلکہ ان حضرات

میں سے بھی متعدد نے اس حدیث کی تردید کردی۔

اور کیا حنفیہ اور دیگر حضرات میں سے کسی شخص کے لیے یہ بات حلال ہے کہ وہ ان مذکورہ حضرات کی تقلید کرے، اور صرف ان حضرات کی وجہ سے معتبر ائمہ کی اقتداء کو ترک کردے، باوجودیکہ جمہور علمائے امت کے دلائل انتہائی واضح اور مضبوط ہیں، خاص طور پر جبکہ یہ مسئلہ ان اعتقادی مسائل میں سے ہے، جن کے لیے یقینی دلائل ضروری ہوتے ہیں (اور اگرچہ یہ احادیث اخبارِ آحاد ہوں، لیکن دوسرے اصولی دلائل اور نصوص سے مل کر ان میں مزید قوت آجاتی ہے، اور کم از کم عقدِ قلب کے طور پر عقیدہ بنانے کے لیے کافی ہوجاتی ہیں)

فقہ کے فروعی مسائل سے اس مسئلہ کا تعلق نہیں ہے، جن کا غالب مدار ظنی قواعد پر ہوتا ہے۔

علامہ سیوطی کے کلام اور ان کی مراد کے خلاصہ سے متعلق گفتگو ختم ہوئی، اور ہم ان کی طویل غیر مفید باتوں کے تعرض سے اعراض کرتے ہیں، جو علامہ سیوطی نے اس مقام پر ذکر کی ہیں، کیونکہ ان کی حیثیت صرف ''قیل و قال'' کی ہے، اور اللہ ہی سیدھے راستہ کی طرف ہدایت دینے والا ہے۔

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ علامہ سیوطی ''حاطبُ اللیل'' اور ''حاطبُ الویل'' ہیں، بعض اوقات وہ یہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین شروع سے مومن تھے، پس وہ ''اھلِ فترَۃ'' میں سے ہیں، یا وہ اہلِ نبوت کے آباء واجداد کے قبیل سے ہیں۔

اور بعض اوقات یہ کہتے ہیں کہ وہ کافر تھے، لیکن ان کو اللہ نے زندہ کیا، اور وہ ایمان لائے۔

اور بعض اوقات یہ کہتے ہیں کہ وہ نہ تو مومن تھے، اور نہ ہی کافر تھے، بلکہ وہ مجنون

اور ناواقف درجہ کے لوگوں میں تھے، جن کو قیامت کے دن امتحان میں مبتلا کیا جائے گا، اور اس گمان کے مطابق علامہ سیوطی ان کے ناجی ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔

پس آپ ان واضح معارضات اور صاف مناقضات کو دیکھ لیجیے، کیا اعتقادی مسائل، ان جیسے عقلی احتمالات سے ثابت ہو سکتے ہیں؟ (ادلۃ معتقد ابی حنیفۃ)

مولانا خلیل احمد سہارنپوری کا حوالہ

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمہ اللہ کے تلمیذ اور حضرت مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ کے استاد، اور دیوبند کے عظیم مشائخ میں ایک شخصیت حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری صاحب رحمہ اللہ (المتوفیٰ: 1346ھ) فرماتے ہیں کہ:

فعلى تقدير صحته لا يصلح أن يكون معارضا لحديث مسلم، مع أن الحفاظ طعنوا فيه، ومنعوا جوازه لأن إيمان اليأس غير مقبول إجماعا، كما يدل عليه الكتاب والسنة، وبأن الإيمان المطلوب من المكلف إنما هو الإيمان الغيبي، وقد قال تعالى:(ولو ردوا لعادوا لما نهوا)

وهذا الحديث الصحيح صريح أيضا في رد ما تشبث به بعضهم بانهما كانا من أهل الفترة ، ولا عذاب عليهم، مع اختلاف في المسألة (بذل المجهود في حل سنن ابی داؤد، ج١٠ ص ٥٢٥، كتاب الجنائز،باب: في زيارة القبور)

ترجمہ: اگر اس (حدیثِ احیاء) کو صحیح بھی تسلیم بھی کر لیا جائے، تو اس میں مسلم کی حدیث کے معارضہ کی صلاحیت نہیں پائی جاتی، باوجودیکہ حفاظ نے زندہ کیے جانے کی حدیث پر طعن بھی کیا ہے، اور اس کے جواز سے منع کیا ہے، کیونکہ حالتِ نزع کا ایمان بالاجماع قبول نہیں، جس پر کتابُ اللہ اور سنتِ رسول اللہ دلالت کرتی ہے (پھر اس کے بعد کا کیونکر قبول ہوگا) اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مکلّف سے جو ایمان مطلوب ہے، وہ صرف ایمانِ غیبی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”اگر ان کو لوٹا دیا جائے، تو جن چیزوں سے انہیں منع کیا گیا، وہ یقیناً ان ہی کو

دوبارہ کریں گے“۔

اور یہ صحیح حدیث اس کے رَد میں بھی صریح ہے، جس پر بعض نے یہ بحث کی ہے کہ وہ اہلِ فترَت میں سے تھے، اور ان پر عذاب نہیں ہے، باوجودیکہ خود اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے (بذلُ المجھود)

پس جو لوگ جمہور کے قول کی تردید کرتے ہیں، وہ دراصل امام ابوحنیفہ کے قول کی بھی تردید کرتے ہیں۔

شیخ ناصرالدین البانی کا حوالہ

اور شیخ ناصرالدین البانی، حدیث ”إِنَّ أَبِیُ وَأَبَاکَ فِی النَّارِ“ کی تصحیح اور اس کے شواہدات کے ذیل میں لکھتے ہیں:

جملة أحاديث أخرى تدل كلها -كهذا- على أن من مات في الجاهلية مشركا فهو في النار، وليس من أهل الفترة كما يظن كثير من الناس، وبخاصة الشيعة منهم، ومن تأثر بهم من السنة (سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج٦ص ١٧٩، تحت رقم الحديث ٢٥٩٢)

ترجمہ: دوسری تمام احادیث، اس حدیث کی طرح اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جو شخص جاہلیت میں مشرک ہونے کی حالت میں فوت ہو، تو وہ جہنم میں ہوگا، اور وہ اہلِ فترت میں سے نہیں ہوگا، جیسا کہ بہت سے لوگ گمان کرتے ہیں، خاص طور پر وہ جو ان میں سے شیعہ ہیں، اور وہ جو اہلِ سنت میں سے شیعہ (یا ان کے قول ودلائل) سے متاثر ہوئے (سلسلة الاحاديث الصحيحة)

احمد بن صالح زہرانی کا حوالہ

اہلِ جاہلیت کو اہلِ فترۃ قرار دے کر ابوین کو ناجی قرار دینے کا قول نہایت ضعیف ہے، اور بنیادی طور پر اس قول کو علامہ سیوطی کے واسطہ سے شہرت حاصل ہوئی، جس پر متعدد محققین

دلائل وبراہین کے ساتھ رد کر چکے ہیں، جیسا کہ پیچھے ملا علی قاری کے حوالہ سے گذرا۔
اوراحمد بن صالح الزہرانی نے''**نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفیٰ**'' میں علامہ سیوطی اور ان کے ہم خیال لوگوں کے اس موقف پر محققانہ رد کیا ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ:

''اہلِ جاہلیت کے متعلق یہ کہنا کہ ان کو نہ تو دعوت پہنچی تھی، اور نہ دین پہنچا تھا، یہ قول نصوص کے مخالف ہے، بلکہ صحیح قول، جس سے راہِ فرار ممکن نہیں، یہ ہے کہ ان پر حجت قائم ہو چکی تھی، اوران کو دعوتِ رسل پہنچ چکی تھی، اس کے باوجود وہ اپنے کفر وشرک پر قائم رہے، جس کے متعدد دلائل ہیں، جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ احادیث بھی ہیں، جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت سے قبل فوت ہونے والوں کے ناری ہونے کی خبر دی، جن کے ساتھ اپنے والدین کا بھی ذکر فرمایا، اوراس طرح کی نصوص پہلی ذکر کی جا چکی ہیں، اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ابنِ جدعان کے بارے میں روایت ہے، اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اوراسی طرح سے عمرو بن لحی کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جہنم میں دیکھنے کی حدیث بھی اس کی تائید کرتی ہے، پس یہ نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان اہلِ جاہلیت کے زمانۂ فترۃ میں ان پر حجیتِ رسالت قائم ہو چکی تھی، جس کا مخالف نار کا مستحق ہے، اوراس زمانہ میں وہ لوگ بھی تھے، جو توحید پر قائم تھے، اور مشرکین کی تردید کیا کرتے تھے، لیکن اس طرح کے سب لوگ نہیں تھے، البتہ جن کے متعلق ناری ہونے کا نص آ گیا، ان کے بارے میں یہی فیصلہ ہوگا، پس یہ بات دلیل سے ثابت ہوگئی کہ ان کو دعوت پہنچ چکی تھی، اوران پر حجت قائم ہو چکی تھی، اسی ضمن میں ابوی **النبی صلی اللہ علیہ وسلم** بھی داخل ہیں، جن کے بارے میں نصوص میں

تصریح موجود ہے۔

لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ ان کو شرائعِ مفصلہ پہنچ چکی تھیں، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ان کو ابراہیم علیہ السلام کا بقایا دین پہنچ چکا تھا،اور وہ ابراہیم علیہ السلام سے متعارف تھے،لیکن اس کے باوجود ان کی توحید سے اعراض کرتے تھے،جس کی دلیل یہ ہے کہ اس زمانہ میں چند موحدین ان پر دینِ ابراہیمی سے ہٹنے پر نکیر کیا کرتے تھے،جیسا کہ ورقہ بن نوفل،اور زید بن عمرو بن نفیل،پس اس میں اس بات پر واضح دلالت پائی جاتی ہے کہ اہلِ جاہلیت دینِ ابراہیمی سے لاعلم نہیں تھے،اوران میں ایسے افراد بھی تھے،جو ان کو اس کی دعوت دیا کرتے تھے،اوران کے سامنے ان کے دینِ ابراہیمی پر قائم نہ ہونے،اور شرک میں مبتلاء ہونے کی تبلیغ کیا کرتے تھے،جو ان کو دعوتِ توحید ودعوتِ ابراہیمی پہنچنے کا واضح ثبوت ہے،اس لئے یہ کہنا کہ ان کو دعوت نہیں پہنچی تھی،یہ نصوص کے واضح خلاف ہے،اور اتنی بات ہی آج کے دور میں بھی مشرکین وکافرین پر حجتِ توحید قائم ہونے کے لئے کافی ہے،جس کے متعدد دلائل ہیں''۔انتہٰی۔ [1]

---

[1] إنّ القول بأنّ هؤلاء القوم لم تصلهم الدّعوة ولم يبلغهم دين قول مخالف للنصّوص، بل الصّحيح الّذى لامناص منه أنّ الحجّة قامت عليهم وأنّهم وصلتهم دعوة الرّسل فأقاموا على كفرهم وشركهم.

أمّا الدّليل على هذا : فهو ما جاء عن النبىّ صلى الله عليه وسلم فى أكثر من نص من الحكم على بعض من مات قبل مبعثه بأنه فى النار ومن ذلك إخباره عن أمه وأبيه وقدسبق.

وفى صحيح مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت : قلت : يا رسول الله ، ابن جدعان كان فى الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل ذاك نافعه؟قال: لاينفعه، إنه لم يقل يوما رب اغفرلى خطيئتى يوم الدين.

وعن عدى بن حاتم رضى الله عنه قال : قلت : يا رسول الله إن أبى كان يصل الرحم ويقرى الضيف ويفعل كذا؟قال:إن أباك أرادشيئا فأدركه.

وكذلك حديث عمرو بن لحى وأنّ النبى صلى الله عليه وسلم رآه يجرقصبه فى النار.

فهذه النصوص تدل على أنّ تلك الفترة الزّمنية قامت عليها الحجّة الرّسالية الّتى يستوجب

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس طرح کی اور بھی بے شمار عبارات وحوالہ جات ہیں، جن سے نبی آخرالزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے اہلِ جاہلیت کے مکلّف ہونے کا ثبوت ملتا ہے، اہلِ جاہلیت وقریشِ مکہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل مکلّف ہونے کی نصوص بہت زیادہ ہیں، جن کو ہم نے تفصیل کے ساتھ اپنی تالیف ''اہلِ فترۃ وجاہلیت کا حکم'' میں نقل کر دیا ہے۔

اس لئے مضمون نگار نے اپنے مضمون میں زمانہ فترت والوں کی جو پانچ اقسام بیان کی ہیں، جن کے ساتھ ہی ان کا کسی مستند حوالہ کے بغیر نتائج کا بھی اجمالاً ذکر کیا ہے، اور بعد میں پھر اہم وضاحت لکھ کر جلدی جان چھڑانے کی کوشش کی ہے، یہ سب مضمون نگار کی کوتاہ نظری، اور سخت ترین التباس ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

مخالفهاالنار، بمعنى أنّ تلك الفترة كان فيهامن هومتمسّك بالتوّحيد وينكر ماعليه أهل الشرك.
وحتى لوقيل إنّ هذاليس أمراً عاماً فنقول: هوثابت على الأقل فى من جاء النصّ بأنّه فى النّار ، فإنّ هذا فيه دلالة على أنّه بلغته الدّعوة وقامت عليه الحجّة ومن ضمن هؤلاء والديه صلى الله عليه وسلم.

وليس المقصود أنهّم بلغتهم الشّرائع مفصّلة ، بل بلغهم بقايا من دين إبراهيم ، وكانوا يعلمونه ولكن يعرضون عنه ، بدليل أنهّ وُجد فى تلك الفترة موحّدون منهم : ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل،وقدجاء أنّه كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول :''أيّهاالناس هلمّوا إلى فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى''

ففيه دلالة على أنهّم كانوا يعلمون دين إبراهيم ، وعلى أنّه كان يوجد فيهم من يدعوهم ويبيّن لهم أنّهم ليسواعلى دين إبراهيم وأنّهم فى شرك.

وهذايكفى لقيام الحجة،بدلالة أنّ الناس فى آخرالزّمان لايعلمون من دين محمّد صلى الله عليه وسلم إلاالكلمة ومع ذلك تنفع من استجاب لها وتنجيه من النار، كماقال حذيفةرضى الله عنه :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:يدرس الإسلام كما يدرس وشْى الثوب، حتى لا يُدرى ماصيام ولاصلاة ولا نسك ولاصدقة ، وليسرى على كتاب الله عز وجل فى ليلة فلا يبقى فى الأرض منه آية ، وتبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون : أدركنا آبائناعلى هذه الكلمة: لا إله إلا الله فنحن نقولها، فقال له صلة :ما تغنى عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة ؟ فأعرض عنه حذيفة، ثم ردّها عليه ثلاثا كل ذلك يعرض عنه حذيفة، ثم أقبل عليه فى الثالثة فقال: ياصلة تنجيهم من النارثلاثا(نقض مسالك السيوطى فى والدى المصطفى ، ص ۷۰ الٰى ۷۲، نقض المسلك الاول، المسلك الاول انهما من اهل الفترة،الوجه الثانى،الناشر:دار الامام مالك،أبو ظبى ، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

واقعہ یہ ہے کہ مضمون نگار کی نظر میں ابوین سے متعلق نصوص، اور ان کے بارے میں جمہور سلف کی تصریحات کی ذرا بھی اہمیت نہیں، اور وہ ان سب نصوص کو نظر انداز و پامال کر کے اپنے مسلک و مذہب کی بنیاد جمہور سے الگ تھلگ رکھنے کے لئے کوشاں ہیں، نصوصِ صحیحہ کی رو سے جمہور کے نزدیک زمانۂ جاہلیت کے کفار و مشرکین کو دعوتِ رسل و توحید پہنچ چکی تھی، اور ابوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق اسی قبیل سے تھا، اس لئے ان کے احادیث میں غیر ناجی ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ [1]

---

[1] حکم والدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

س: قال اللہ تعالی فی کتابہ الکریم :(وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا) وقد ورد فی بعض الأحادیث أن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم أخبر أن والدیہ فی النار .والسؤال :ألم یکونا من أھل الفترۃ والقرآن صریح بأنھم ناجون؟ أفیدونا أفادکم اللہ.

الجواب :أھل الفترۃ لیس فی القرآن ما یدل علی أنھم ناجون أو ھالکون، إنما قال اللہ جل وعلا : ”وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا “ فاللہ جل وعلا من کمال عدلہ لا یعذب أحدا إلا بعد بعث الرسول، فمن لم تبلغہ الدعوۃ فلیس بمعذب حتی تقام علیہ الحجۃ، أخبر سبحانہ أنہ لا یعذبھم إلا بعد إقامۃ الحجۃ .والحجۃ قد تقوم علیھم حتی یوم القیامۃ، کما جاء فی السنۃ أنہ تقام الحجۃ علی أھل الفترات ویمتحنون یوم القیامۃ ;فمن أجاب وامتثل نجا، ومن عصی دخل النار، والنبی صلی اللہ علیہ وسلم قال :إن أبی وأباک فی النار لرجل سألہ عن أبیہ قال أین أبی فقال فی النار فلما رأی ما فی وجھہ من التغیر قال إن أبی وأباک فی النار حتی یتسلی بذلک، وأنہ لیس خاصا بأبیہ، ولعل ھذین بلغتھما الحجۃ، فلعل أبا الرجل وأبا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلغتھما الحجۃ.

والنبی صلی اللہ علیہ وسلم حینما قال :إن أبی وأباک فی النار قالہ عن علم، فھو علیہ الصلاۃ والسلام لا ینطق عن الھوی، کما قال اللہ سبحانہ وتعالی :”والنجم إذا ھوی.ما ضل صاحبکم وما غوی.وما ینطق عن الھوی .إن ھو إلا وحی یوحی“فلولا أن عبد اللہ بن عبد المطلب والد النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد قامت علیہ الحجۃ ;لما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حقہ ما قالہ، فلعلہ بلغہ ما یوجب علیہ الحجۃ من جھۃ دین إبراھیم علیہ الصلاۃ والسلام، فإنھم کانوا علی ملۃ إبراھیم حتی أحدثوا ما أحدثہ عمرو بن لحی الخزاعی، وسار فی الناس ما أحدثہ عمرو، من بث الأصنام ودعوتھا من دون اللہ، فلعل عبد اللہ کان قد بلغہ ما یدل علی أن ما علیہ قریش من عبادۃ الأصنام باطل فتابعھم ;فلھذا قامت علیہ الحجۃ.

وھکذا ما جاء فی الحدیث من أنہ صلی اللہ علیہ وسلم استأذن أن یستغفر لأمہ فلم یؤذن لہ، فاستأذن أن یزورھا فأذن لہ، فھو لم یؤذن لہ أن یستغفر لأمہ ;فلعلہ لأنہ بلغھا ما یقیم علیھا الحجۃ، أو لأن أھل الجاھلیۃ یعاملون معاملۃ الکفرۃ فی أحکام الدنیا، فلا یدعی لھم، ولا یستغفر لھم ;لأنھم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے مقابلہ میں مضمون نگار جو کچھ کہتے ، اور لکھتے رہیں، اس سے نہ تو نصوص کو ترک کیا جا سکتا، نہ ہی ان کے صحیح معنیٰ ومطلب کو تبدیل کیا جا سکتا، اور نہ ہی جمہور کے مضبوط ترین موقف کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

البتہ اگر مضمون نگار اور ان کے متبعین کو جمہور اہلُ السنۃ سے الگ تھلگ راستہ پر چلنے کا زیادہ ہی شوق ہو، یا وہ ابوین کی عقدت ومحبت میں بے جا غلو کا شکار ہوں، اور وہ اس بارے میں احادیثِ صحیحہ کے برخلاف چند متاخرین کے تسامحات کو ہی اپنے علم وتحقیق کی آخری منزل سمجھیں، تو وہ اپنے لئے جو چاہیں، راستہ اختیار کریں، لیکن جمہور کے انتہائی مضبوط ومستحکم موقف کو نظر انداز کر کے اس میں تلبیس پیدا کرنے کا ان کو کوئی اختیار حاصل نہیں، اور نہ ہی ان شاء اللہ تعالیٰ تا قیامت جب تک اہلِ حق، اور جماعتِ حقہ کی آمد کا سلسلہ جاری ہے، ان کو اس میں کامیابی کا حصول ممکن ہو سکے گا۔

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فى ظاهرهم كفار، وظاهرهم مع الكفرة، فيعاملون معاملة الكفرة وأمرهم إلى الله فى الآخرة.
فالذى لم تقم عليه الحجة فى الدنيا لا يعذب حتى يمتحن يوم القيامة ;لأنه سبحانه وتعالى قال:
"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"
فإذا علم أن أناسا فى فترة لم تبلغهم دعوة نبى فإنهم يمتحنون يوم القيامة فإن أجابوا صاروا إلى الجنة وإن عصوا صاروا إلى النار، وهكذا الشيخ الهرم الذى ما بلغته الدعوة، والمجانين الذين ما بلغتهم الدعوة وأشباههم، وأطفال الكفار على الصحيح يمتحنون ;لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لما سئل عنهم قال :الله أعلم بما كانوا عاملين فأولاد الكفار يمتحنون يوم القيامة كأهل الفترة، فإن أجابوا جوابا صحيحا نجوا، وإلا صاروا مع الهالكين، فليس بحمد الله فى حق أبوى النبى صلى الله عليه وسلم إشكال على من عرف السنة وقاعدة الشرع (فتاوى نور على الدرب لعبد العزيز بن باز، ص ۱۲۱، الٰى ۱۲۳، رقم السؤال ۵۷، اليوم الآخر، حكم والدى النبى صلى الله عليه وسلم)

(فصل نمبر 4)

’’قرآنی دلائل‘‘ کے دعوے ومستدلات کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے ’’قرآنی دلائل‘‘ کا عنوان قائم کیا ہے، اور اس ضمن میں متعدد آیات سے اپنے مدعیٰ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی آیت بھی مضمون نگار کے مدعیٰ کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اس سلسلہ میں دیگر قرآنی آیات ونصوص کو نظر انداز کر دیا گیا، جن کے شانِ نزول پر مختلف روایات، اور مفسرین کی تصریحات دلالت کرتی ہیں، جو مضمون نگار کے خود ساختہ ’’قرآنی دلائل‘‘ کے مقابلہ میں نہایت وزنی ہیں۔

چنانچہ ہم اپنی متعدد تالیفات میں اس پر تفصیلی وتحقیقی کلام کر چکے ہیں۔

سورہ شعراء کی آیت سے استدلال کا بطلان

مضمون نگار نے اپنے قائم کردہ درج بالا عنوان کے تحت سب سے پہلے سورہ شعراء کی آیت:

’’وَتَقَلُّبَکَ فِی السَّاجِدِیْنَ‘‘

کا حوالہ دے کر ’’سجدہ کرنے والوں سے کون مراد ہے‘‘ کی سرخی لگائی ہے۔

اور پھر لکھا ہے کہ:

اس میں کئی تفسیریں ہیں، ایک تفسیر یہ بھی ہے کہ مراد وہ آباء وامہات ہیں، جن کی پیٹھوں، اور رحموں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منتقل ہوتے رہے، جیسا کہ ابنِ عباس کی روایت میں ہے کہ سجدہ کرنے والوں میں آپ کے پلٹتے رہنے سے مراد یہ ہے کہ آپ نبی سے نبی کی طرف منتقل ہوتے رہے یہاں تک کہ نبی ہونے کی حالت میں دنیا میں لائے گئے (تفسیرِ ابنِ ابی حاتم: ۲۸/ ۹۔ تفسیرِ ثعلبی: ۱۸۴/ ۷۔ الدر المنثور: ۶/۳۳۲)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ آپ پاک اور اللہ کا سجدہ کرنے والے آباء کی پیٹھوں سے پاک اور سجدہ کرنے والی ماؤں کے رحموں کی طرف اور سجدہ کرنے والی ماؤں کے رحموں سے پاک آباء کی طرف یعنی عقیدۂ توحید رکھنے والے آباء اور امہات کی طرف منتقل ہوتے رہے (تفسیرِ مظہری:۸۹/ ۷)

اس لحاظ سے یہ صریح دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین جناب عبداللہ و بی بی آمنہ دونوں جنتی ہیں۔ انتھٰی.

مضمون نگار نے نہایت بے باکی کے ساتھ صحیح وصریح احادیث کو نظر انداز کر کے، جس تفسیر کو اپنے مدعاء کی صریح دلیل قرار دیا ہے، اس میں ذرا بھی وزن نہیں۔

کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس آیت کی مختلف تفاسیر مروی ہیں، بعض نے اس میں مفسرین کے چھ اقوال کا ذکر کیا ہے، اور ان میں سے کوئی تفسیر بھی مضمون نگار کے مدعیٰ کی صریح دلیل نہیں بنتی۔

کیونکہ اولاً تو کسی محتمل تفسیر کو صریح دلیل کہنا کم علمی پر مبنی ہے۔ [1]

دوسری بات یہ ہے کہ مضمون نگار نے ابنِ ابی حاتم اور تفسیر ثعلبی وغیرہ کے جو حوالہ جات نقل کئے ہیں، ان میں بھی دوسری تفاسیر اور ان کے مستدلات کا ذکر ہے۔

اور اہلُ السنۃ کے نزدیک زیادہ مقبول تفسیر دوسری ہے۔

چنانچہ ابن ابی حاتم نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں دو وجوہات ذکر کی ہیں، پہلی وجہ کے ذیل میں انہوں نے ابنِ عباس کی اس روایت کا ذکر کیا ہے، جبکہ دوسری وجہ کے ذیل میں

---

[1] قوله تعالى :(وتقلبک فی الساجدین) فیه ستة تأویلات :أحدها :من نبی إلی نبی حتی أخرجک نبیا ,قاله ابن عباس .الثانی :یری تقلبک فی صلاتک ورکوعک وسجودک ,حکاه ابن جریر .الثالث :أنک تری تقلبک فی صلاتک من خلفک کما تری بعینک من قدامک , قاله مجاهد .الرابع :معناه وتصرفک فی الناس ,قاله الحسن لتقلبه فی أحواله وفی أفعاله. الخامس :تقلب ذکرک وصفتک علی ألسنة الأنبیاء من قبلک .السادس :أن معنی قوله (الذی یراک حین تقوم) إذا صلیت منفردا (وتقلبک فی الساجدین) إذا صلیت فی الجماعة ,قاله قتادة. ویحتمل سابعا :الذی یراک حین تقوم لجهاد المشرکین ,(وتقلبک فی الساجدین) فیما ترید به المسلمین وتشرعه من أحکام الدین(تفسیر الماوردی ،ج۴،ص ۱۸۹ ،سورة الشعراء)

انہوں نے حضرت مجاہد اور حضرت عطاء کی روایات کا ذکر کیا ہے، جن کے مطابق اس آیت کا مطلب، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے پیچھے سے دیکھنا، اور آپ کا عبادت کرتے ہوئے قیام ورکوع وغیرہ کرنا، اور آپ کا عبادت گذاروں کی معیت اختیار کرنا مراد ہے۔ [1]

اور تفسیرِ ثعلبی میں اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں پہلے ابنِ عباس اور مجاہد کی روایات کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام، قعود رکوع وسجود مراد ہونا، اور آپ کا پیچھے سے دیکھنا بیان کیا ہے، اور اس کی دلیل میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی مرفوع حدیث کو پیش کیا ہے، پھر حضرت قتادہ، ابنِ زید، مقاتل، اور کلبی سے ارکانِ صلاۃ میں مصلین کے ساتھ جماعت میں تصرف وتقلب کا مراد ہونا بیان کیا ہے، اور اور یہی روایت عطاء خراسانی کی ابنِ عباس سے مروی ہونے کا ذکر کیا ہے، اور پھر سعید بن جبیر سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال، آپ سے پہلے انبیاء کے مطابق ہونا بیان کیا ہے، اور حضرت حسن سے صحابۂ کرام ومومنین کے ساتھ

---

[1] قوله تعالى :وتقلبك فى الساجدين.

(الوجه الأول)حدثنا يعقوب بن عبيد النهرتيرى البغدادى أنبأ أبو عاصم أنبأ شبيب يعنى :ابن بشير، عن عكرمة، عن ابن عباس وتقلبك فى الساجدين قال :من نبى إلى نبى حتى أخرجك نبيا.

حدثنا أبو خلاد سليمان بن خلاد المؤدب، ثنا الحسن بن بشر بن مسلم الكوفى، ثنا سعيد أنبأ عطاء ، عن ابن عباس فى قول الله عز وجل :وتقلبك فى الساجدين قال :ما زال النبى -صلى الله عليه وسلم -يتقلب فى أصلاب الأنبياء حتى ولدته أمه.

الوجه الثانى:

حدثنا أبو سعيد الأشج، ثنا أبو خالد الأحمر، عن عبد الملك بن سليمان، عن أبى عبيد الله أو قيس، عن مجاهد وتقلبك فى الساجدين قال :كان النبى صلى الله عليه وسلم يرى من خلفه كما يرى بين يديه.

حدثنا حجاج بن حمزة، ثنا شبابة، ثنا ورقاء ، عن ابن أبى نجيح، عن مجاهد قوله :وتقلبك فى الساجدين قال :فى المصلين، قال :كان يقول :يرى من خلفه فى الصلاة.

حدثنا أبو سعيد الأشج، ثنا أبو نعيم، عن سفيان، عن أبيه، عن عكرمة وتقلبك فى الساجدين قال: قيامه وركوعه وسجوده.

أخبرنا العباس بن الوليد بن يزيد البيروتى، أنبأ محمد بن شعيب بن شابور، أخبرنى عثمان بن عطاء ، عن أبيه وتقلبك فى الساجدين تقلب وتقوم وتقعد معهم(تفسير القرآن العظيم لابن أبى حاتم، ج۹،ص۲۸۲۸، ۲۹۲۹،سورة الشعراء)

تصرف اور آمدورفت کا مراد ہونا بیان کیا ہے۔ [1]

اور پھر اس کے بعد ابنِ عباس کی دو روایات کا ذکر کیا ہے، جن میں سے ایک روایت وہ ہے، جس سے مضمون نگار نے اپنے مدعیٰ پر استدلال کیا ہے۔ [2]

پس مندرجہ بالا دونوں کتب سے مذکورہ تفسیر کی تعیین ثابت نہ ہو سکی۔

تیسری بات یہ ہے کہ مضمون نگار نے جو روایت اپنے مستدل میں ذکر کی ہے، اس کی سند پر کلام ہے۔ [3]

---

[1] وتقلبک ویری تقلبک فی صلاتک فی حال قیامک وقعودک ورکوعک وسجودک. قال عکرمة وعطیة عن ابن عباس، وقال مجاهد :ویری تقلبک فی المصلین أی إبصارک منهم من هو خلفک کما تبصر من هو أمامک.قال :وکان یری من خلفه کما یری من بین یدیه.
أخبرنا عبد الله بن حامد قال :أخبرنا أحمد بن محمد بن أحمد بن الحسن قال :حدثنا السلمی وأحمد بن حفص وعبد الله الفراء وقطن قالوا :حدثنا حفص قال :حدثنا إبراهیم بن طهمان عن سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن أنس أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال :اتموا الرکوع والسجود فو الله إنی لأراکم من بعد ظهری إذا رکعتم وسجدتم .
وقال قتادة وابن زید ومقاتل والکلبی :یعنی وتصرفک مع المصلین فی أرکان الصلاة فی الجماعة قائما وقاعدا وراکعا وساجدا، وهی روایة عطاء الخراسانی عن ابن عباس.
وقال سعید بن جبیر :وتصرفک فی أحوالک کما کانت الأنبیاء من قبلک تفعله، والساجدون فی هذا القول :الأنبیاء .وقال الحسن :یعنی وتصرفک وذهابک ومجیئک فی أصحابک والمؤمنین(تفسیر الثعلبی، ج۷،ص ۱۸۳، ۱۸۴،سورة الشعراء)

[2] أخبرنی أبو سهل عبد الملک بن محمد بن أحمد بن حبیب المقری قال :حدثنا أبو بکر أحمد بن موسی، قال :حدثنا زنجویه بن محمد، قال :حدثنا علی بن سعید النسوی أبو عاصم عن صهیب عن عکرمة عن ابن عباس وتقلبک فی الساجدین قال :من نبی الی نبی حتی أخرجک فی هذه الأمة.وحدثنا أبو الحسن محمد بن علی بن سهل الماسرخسی الفقیه إملاء قال :أخبرنا أبو سعید أحمد بن محمد بن زیاد البصری بمکة قال :حدثنا الحسن بن بشر قال :حدثنا سعدان بن الولید عن عطاء بن أبی رباح عن ابن عباس فی قوله سبحانه وتقلبک فی الساجدین قال :ما زال رسول الله صلی الله علیه وسلم یتقلب فی أصلاب الأنبیاء حتی ولدته أمه(تفسیر الثعلبی، ج۷،ص ۱۸۴،سورة الشعراء)

[3] قلت :وشبیب بن بشر ضعیف ,قال الحافظ فی "التقریب " :"صدوق ,یخطیء."
وقال الذهبی فی "الضعفاء " :"قال أبو حاتم :لین الحدیث ."
قلت :فقول الهیثمی فی "المجمع "(7/86) " : رواه البزار والطبرانی ,ورجالهما رجال

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

چوتھی بات یہ ہے کہ مضمون نگار نے جو ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے، اس کے اصل عربی الفاظ یہ ہیں کہ:

”وَتَقَلُّبَکَ فِی السَّاجِدِیْنَ قَالَ: مِنْ نَبِیٍّ اِلٰی نَبِیٍّ حَتّٰی أَخْرَجَکَ فِیْ ھٰذِہِ الْأُمَّۃِ“

لیکن اس میں نبی سے نبی کی طرف منتقل ہوتے رہنے کی غایت ”حتی أخرجک فی ھذہ الأمۃ“ بیان کی گئی ہے، اگر موصوف کو اس سے استدلال کرنے کا زیادہ ہی شوق ہے، تو اس کا تقاضا آپ کے تمام آباء وجداد کے نبی ہونے کا ہے، بطورِ خاص ”حضرت عبد المطلب اور حضرت عبد اللہ“ کے، بالخصوص جبکہ ابنِ عباس کی اس سے اگلی اس روایت میں جس کو ابنِ ابی حاتم نے نقل کیا ہے، یہ الفاظ ہیں کہ:

ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتقلب فی أصلاب الأنبیاء حتی ولدتہ أمہ“

اس روایت میں غایت ”ام“ کے ساتھ ہے۔

اور یہ بات ظاہر کہ مذکورہ بالا افراد کے نبی ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں۔

پانچویں بات یہ ہے کہ متقدمین محققین نے مضمون نگار کے مقابلہ میں دوسری تفاسیر کو ہی راجح قرار دیا ہے، اور مضمون نگار کی تفسیر کو شیعہ کا مستدل بتلایا ہے، اور انہوں نے تصریح کی ہے کہ جملہ آباءِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے موحد ومومن ہونے کا قول بنیادی طور پر روافض کا ہے، جنہوں نے سورہ شعراء کی مندرجہ بالا آیت اور مذکورہ تفسیر سے استدلال کیا ہے، اور اکثر

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الصحیح غیر شبیب بن بشر وھو ثقة "لیس منه بجید ,مع تضعیف من ذکرنا لشبیب ھذا.
نعم لم یتفرد به ,فقد رواہ سعدان بن الولید عن عطاء عن ابن عباس به.
أخرجه أبو نعیم (1/12) وابن عساکر (1/267/2).
لکن سعدان ھذا لم أعرفه ,واللہ أعلم(إرواء الغلیل فی تخریج أحادیث منار السبیل، ج۶ ص ۳۳۲، تحت رقم الحدیث ۱۹۱۴، کتاب النکاح، باب نکاح الکفار)

وجمہور اہل السنۃ کا قول اس کے برخلاف ہے۔

چنانچہ ابو حیان اندلسی، سورہ شعراء کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

وذهبت الرافضة إلى أن آباء النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين(البحر المحيط فى التفسير، ج٨ص١٩٨، سورة الشعراء)

امام فخر الدین رازی، اپنی تفسیر میں ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ:

والذى عليه الأكثرون أن آباء محمد عليه الصلاة والسلام كانوا كفارا(تفسير الرازى، ج ٢٥،ص١٣٦، سورة السجدة)

اور نظام الدین حسن بن محمد نیشاپوری نے سورہ شعراء کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا کہ:

وقد احتج بالآية علماء الشيعة على مذهبهم أن آباء النبى صلى الله عليه وسلم لا يكونون كفارا .قالوا :أراد تقلب روحه من ساجد إلى ساجد كما فى الحديث المعتمد عليه عندهم لم أزل أنتقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات.

وناقشهم أهل السنة فى التأويل المذكور وفى صحة الحديث (غرائب القرآن ورغائب الفرقان ـ تفسير النيسابورى، ج٥،ص٢٨٨،سورة الشعراء)

نیز نظام الدین حسن بن محمد نیشاپوری نے مزید فرمایا کہ:

قالت المعتزلة ومن يجرى مجراهم :إن أحدا من آباء الرسول صلى الله عليه وسلم ما كان كافرا وفسروا قوله "وتقلبک فى الساجدين" بانتقاله من ساجد إلى ساجد وأكدوه بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال :لم أزل أنتقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات.

وإن آزر كان عم إبراهيم وما كان والدا له لأن إبراهيم شافهه بالغلظة والجفاء فى قوله :إنى أراک وقومک فى ضلال مبين وقد قال تعالى "فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما" ولأنه ناداه بالاسم فى قراء ة من قرأ آزر بالضم . والنداء بالاسم دليل الاستخفاف ولهذا لم يقرأ بالضم فى قوله "وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى "وأجيب بأن قوله "وتقلبک فى الساجدين"يحتمل وجوها أخرى سوف يجىء ذكرها، وبأن قوله لم أزل أنتقل محمول على أنه لم يقع فى نسبه ما كان سفاحا .والتغليظ من إبراهيم إنما كان لأجل إصرار أبيه على الكفر كما قال "فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه " لا لأجل السفه والجفاء لقوله "إن إبراهيم لحليم أواه منيب " ثم إن إبراهيم احتج على فساد اعتقاد عبدة الأصنام بقوله منكرا على آزر وقومه أتتخذ أصناما آلهة أى معبودين .وذلک أن الأصنام لو كان لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلک

علی عجزها وإن كثرت (غرائب القرآن ورغائب الفرقان ـــ تفسير النيسابوری، ج۳،ص ۱۰۳، ۱۰۴،سورة الأنعام)

آباءِ انبیاء کے بارے میں جمہور اہل السنۃ کے برخلاف قول کو علامہ سیوطی نے اختیار کیا تھا، جس کی بعد کے متعدد حضرات نے اتباع کی، صاحبِ تفسیرِ مظہری نے بھی یہ قول علامہ سیوطی سے ہی نقل کیا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

وقال عطاء عن ابن عباس أراد تقلبک فی أصلاب الآباء من نبی الی نبی لكن فی هذا التأويل ليس كمال المدح لاشتراک قريش بل جميع الناس فيه بل الاولى ان يقال المراد منه تقلبک من أصلاب الطاهرين الساجدين لله الى أرحام الطاهرات الساجدات ومن أرحام السجدات الى أصلاب الطاهرين ای الموحدين والموحدات حتى يدل على ان اباء النبی صلى الله عليه وسلم كلهم كانوا مؤمنين كذا قال السيوطی (التفسير المظهری، ج۷،ص ۸۹، سورة الشعراء)

امام رازی، سورہ شعراء کی آیت "وَتَقَلُّبَکَ فِی السَّاجِدِیْنَ" کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

واعلم أن الرافضة ذهبوا إلى أن آباء النبی صلى اللّٰه عليه وسلم كانوا مؤمنين وتمسكوا فی ذلک بهذه الآية وبالخبر.

أما هذه الآية فقالوا قوله تعالى :وتقلبک فی الساجدين يحتمل الوجوه التی ذكرتم ويحتمل أن يكون المراد أن اللّٰه تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد كما نقوله نحن، وإذا احتمل كل هذه الوجوه وجب حمل الآية على الكل ضرورة أنه لا منافاة ولا رجحان.

وأما الخبر فقوله عليه السلام :لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات.

وكل من كان كافرا فهو نجس لقوله تعالى :إنما المشركون نجس قالوا: فإن تمسكتم على فساد هذا المذهب بقوله تعالى :وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر ،قلنا الجواب :عنه أن لفظ الأب قد يطلق على العم كما قال أبناء يعقوب له :نعبد إلهک وإله آبائک إبراهيم وإسماعيل وإسحاق،فسموا إسماعيل أبا له مع أنه كان عما له،وقال عليه السلام :ردوا على أبی يعنی العباس، ويحتمل أيضا أن يكون متخذا لأصنام أب أمه فإن هذا قد يقال له الأب قال تعالى :ومن ذريته داود وسليمان إلى قوله :وعيسى.فجعل عيسى من ذرية إبراهيم مع أن إبراهيم كان جده من قبل الأم.

واعلم أنا نتمسک بقوله تعالی :لأبیه آزر وما ذکروه صرف للفظ عن ظاهره.
وأما حمل قوله: وتقلبک فی الساجدین علی جمیع الوجوه فغیر جائز لما بینا أن حمل المشترک علی کل معانیه غیر جائز.
وأما الحدیث فهو خبر واحد فلا یعارض القرآن (التفسیر الکبیر، ج۲۴، ص۵۳۷، سورة الشعراء)

ابوحفص سراج الدین عمر بن علی بن عادل حنبلی دمشقی (المتوفیٰ:775ھ، یا880ھ) نے ''اللباب فی علوم الکتاب'' میں فرماتے ہیں:

فصل فی دحض شبهة للشیعة قالت الشیعة :إن أحدا من آباء الرسول وأجداده ما کان کافرا ,وأنکروا کون والد إبراهیم کافرا ,وقالوا :إن آزر کان عم إبراهیم.
واحتجوا بوجوه :أحدها :قوله تعالی :"وتقلبک فی الساجدین"
قیل :معناه أنه کان ینتقل روحه من ساجد إلی ساجد فدلت الآیة علی أن آباء محمد -علیه السلام -کانوا مسلمین.
وحینئذ یجب القطع بأن والد إبراهیم کان مسلما.
فإن قیل :قوله :"وتقلبک فی الساجدین" یحتمل وجوها :منها :أنه لما نسخ فرض قیام اللیل طاف الرسول تلک اللیلة علی بیوت أصحابه لینظر ماذا (یصنعون لشدة) حرصه علی ما یظهر منهم من الطاعات ,فوجدها کبیوت الزنابیر لکثرة ما سمع من أصوات قراء تهم وتسبیحهم وتهلیلهم , فیحتمل أن یکون المراد من تقلبه فی الساجدین طوافه فی تلک اللیلة "علی الساجدین" ویحتمل أن یکون المراد صلاته بالجماعة ,واختلاطع بهم حال الصلاة.
ویحتمل أن یکون المراد تقلب بصره فیمن یصلی خلفه لقوله علیه الصلاة والسلام "أتموا الرکوع والسجود فإنی أراکم من وراء ظهری ."
ویحتمل أن یکون المراد أنه لا یخفی حالک علی الله -تعالی -کلما أقمت وتقلبت فی الساجدین فی الاشتغال بأمور الدین.
وإذا احتمل ظاهر الآیة هذه الوجوه سقط ما ذکرتم.
فالجواب :لفظ الآیة یحتمل الکل ,ویحصل المقصود حینئذ ,لأن حمل ظاهر الآیة علی البعض لیس بأولی من البعض ومما یدل علی أن أحدا من آباء محمد علیه الصلاة والسلام ما کانوا مشرکین قوله علیه الصلاة والسلام " :لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرین إلی أرحام الطاهرات ."
وقال تعالی :"إنما المشرکون نجس"فوجب القول بأن أحدا من أجداده ما کان مشرکا ,فوجب القطع بأن والد إبراهیم کان إنسانا آخر غیر آزر.

الحجة الثانية :أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام شافهة بالغلظة والجفاء , ومشافهة الأب بذلک لا يجوز ,أما مشافهته بالجفاء والغلظة فمن وجهين:
أحدهما :على قراءة الضم يكون محمولا على النداء ن ونداء الأب بالاسم الأصلى من أعظم أنواع الإيذاء .
وثانهيما :إذا قلنا بأنه المعوج أو المخطء أو اسم الصنم.
فتسميته له بذلک من أعظم أنواع الإيذاء له ,وإنما قلنا :إن مشافهة الآباء بالجفاء والغلظة لا تجوز لقوله تعالى :"وقضى ربک ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا" وقال تعالى :"فلا تقل لهمآ أف"وهذا عام فى حق الأب الكافر والمسلم.
وأيضا فلأمره -تعالى -موسى عليه الصلاة والسلام حين بعثه إلى فرعون بالرفق معه فقال تعالى :"فقولا له قولا لينا" وذلک لرعاية حق تربية فرعون لموسى فالوالد أولى بالرفق.
وأيضا فالدعوة مع الرفق أكثر تأثيرا فى القلب ,وأما التغليظ فإنه يوجب التنفير والبعد عن القبول
قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام "وجادلهم بالتى هى أحسن"فكيف يليق بإبراهيم مثل هذه الخشونة مع أبيه.
وأيضا قال تعالى :"إن إبراهيم لحليم أواه منيب"فكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفاء مع الأب.
الحجة الثالثة :قوله عليه الصلاة والسلام " :ردوا على أبى العباس " يعنى عمه.
الحجة الرابعة :يحتمل أن آزر كان والد أم إبراهيم وقد يقال له :الأب ؛ قال تعالى :"ومن ذريته داوود وسليمان"إلى قوله :"وعيسى"فجعل عيسى من ذرية إبراهيم ,مع أن إبراهيم كان جد عيسى من قبل الأم.
وقال عليه الصلاة والسلام فى حق الحسن "إن ابنى هذا "فثبت بهذه الوجوه ان "آزر "ما كان والد إبراهيم.
والجواب عن الأول أن نص الكتاب يدل على أن آزر كان كافرا وأنه والد إبراهيم ,وقال تعالى :"وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدهآ إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه"
وأما قوله :"وتقلبک فى الساجدين"فقد تقدم أنه يحتمل وجوها.
وقولهم " :وتحمل الآية على الكل "فنقول :هذا محال ؛ لأن حمل اللفظ المشترک على جيمع معانيه لا يجوز ,وأيضا حمل اللفظ على حقييقته ومجازه معا لا يجوز ,وأما قوله عليه الصلاة والسلام " :لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات "

فذلک محمول عل أنه (ما وقع فی نسبه) ما کان سفاحا ,کما ورد فی حدیث آخر "ولدت من نکاح لا من سفاح ."

وأما قوله :التغلیظ مع الأب لا یلیق بإبراهیم قلت :إنما أغلظ علیه لأجل إصراره علی الکفر ,وإلا فهو أول ما رفق به فی المخاطبة ,کما ذکر فی سورة "مریم ""یا أبت إنی قد جآء نی""یا أبت لا تعبد الشیطان""إنی أخاف أن یمسک عذاب من الرحمان"وهذا غایة اللطف والرفق ,فحین أصر علی کفره استحق التغلیظ ,وقال :"یا إبراهیم لئن لم تنته لأرجمنک" (تفسیر اللباب لابن عادل،لأبی حفص عمر بن علی ابن عادل الدمشقی الحنبلی ،ج۸ص۲۳۳ الی ۲۳۵،سورة الأنعام)

چھٹی بات یہ ہے کہ مضمون نگار کی بیان کردہ اس تفسیر کو بنیادی طور پر علامہ سیوطی نے ترجیح دی تھی، صاحبِ تفسیرِ مظہری نے بھی دوسری تفاسیر کو نقل کرنے کے بعد، ابنِ عباس کی روایت جن الفاظ میں ذکر کی ہے وہ درجِ ذیل ہیں:

"تقلبک فی أصلاب الآباء من نبی الی نبی"

جبکہ ایک تو ان الفاظ کا ابنِ عباس سے معتبر سند کے ساتھ ثبوت درکار ہے، البتہ دیلمی کی مسند میں بغیر سند کے معاذ بن جبل سے یہ الفاظ مذکور ہیں کہ:

معاذ بن جبل : الذی یراک حین تقوم وتقلبک فی الساجدین فی أصلاب الأباء من الرسل منهم آدم ومنهم نوح ومنهم إبراهیم وإسماعیل علیهم السلام (الفردوس بمأثور الخطاب،رقم الحدیث ۱۷۱۹، باب الألف)

لیکن ایک تو اس روایت میں "اصلاب الآباء" کا بیان، لفظِ "من" کے ذریعہ ساتھ ہی مذکور ہے، جس میں انبیاء کا ذکر ہے، اور اس سے غیر انبیاء خارج ہو گئے۔

اور نبی کی صلب سے غیر نبی، بلکہ غیر مومن کے خروج میں کوئی مانع نہیں، جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی صلب سے کافر کا خروج ہوا۔

دوسرے مذکورہ الفاظ کے بارے میں خود صاحبِ تفسیرِ مظہری نے یہ اعتراف فرمایا ہے کہ:

"لکن فی هذا التأویل لیس کمال المدح لاشتراک قریش بل جمیع الناس فیه"

پس جب اس تاویل میں جملہ قریش کا اشتراک ہے، تو مذکورہ استدلال کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے۔

پھر صاحبِ تفسیرِ مظہری نے، اس تفسیر کے مطابق اس تاویل کو اولیٰ کہا ہے کہ:

”من أصلاب الطاهرين الى أرحام الطاهرات“

اور اس میں جملہ آباء پر یکساں موحد ہونے کا حکم لگا دیا، اور پھر اس تاویل کے متعلق خود ہی تحریر فرما دیا کہ:

”كذا قال السيوطى“ [1]

جبکہ علامہ سیوطی نے امام رازی سے تسامحاً اس کو اہلُ السنۃ کا قول سمجھ کر نقل کیا ہے، حالانکہ امام رازی نے اس کو شیعہ کا قول قرار دیا ہے، جیسا کہ پیچھے گذرا، اور سیوطی نے تسامحاً امام رازی سے، اور علامہ سیوطی کی اتباع میں صاحبِ مظہری نے جو استدلال فرمایا ہے، امام رازی نے خود ہی اس کی تصریح کرتے ہوئے فرمایا کہ:

---

[1] وتقلبك فى الساجدين عطف على الضمير المنصوب فى يراك يعنى ويرى تقلبك فى صلاتك فى حال قيامك وركوعك وسجودك وقعودك او فى محل تقوم يعنى يراك حين تقوم وحين تقلبك وقال عطية وعكرمة عن ابن عباس فى الساجدين اى فى المصلين وقال مقاتل اى ومع المصلين فى الجماعة يعنى يراك حين تصلى وحدك وحين تصلى مع المصلين فى الجماعة وقال مجاهد يرى تقلب بصرك فى المصلين فانه كان يبصر من خلفه كما كان تبصر من امامه .روى البغوى عن ابى هريرة ان رسول الله صل الله عليه وسلم قال هل ترون قبلتى هاهنا فو الله لا يخفى على خضوعكم انى لاراكم من وراء ظهرى وقال الحسن تقلبك فى الساجدين اى تصرفك فى ذهابك ومجيئك فى أصحابك المؤمنين وقال سعيد بن جبير يعنى وتصرفك فى أحوالك كما كانت الأنبياء من قبلك والساجدون هم الأنبياء وقيل معناه ترودك فى تصفح احوال المتهجدين قال البيضاوى روى انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف تلك الليلة ببيوت أصحابه لينظر ما يصنعون حرصا على كثرة طاعتهم فوجدها كبيوت الزنابير لما سمع لها من دندنتهم بذكر الله والتلاوة وانما ذكر تقلبه فى الساجدين من أحواله لكونه من اسباب الرحمة المقتضية للتوكل على من يتصف به -

وقال عطاء عن ابن عباس أراد تقلبك فى أصلاب الآباء من نبى الى نبى .

لكن فى هذا التأويل ليس كمال المدح لاشتراك قريش بل جميع الناس فيه .

بل الاولى ان يقال المراد منه تقلبك من أصلاب الطاهرين الساجدين لله الى أرحام الطاهرات الساجدات ومن أرحام السجدات الى أصلاب الطاهرين اى الموحدين والموحدات حتى يدل على ان اباء النبى صلى الله عليه وسلم كلهم كانوا مؤمنين كذا قال السيوطى (التفسير المظهرى، ج۷، ص ۸۹،سورة الشعراء)

لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات.
فذلك محمول على أنه ما وقع فى نسبه ما كان سفاحا (تفسير الرازى، ج۱۳ ص۳۴، سورة الانعام)

معلوم ہوا کہ اصلابِ طاہرین وطاہرات سے منتقل ہونے کا مطلب، آباء وامہات کا زنا وغیرہ سے پاک ہونا، اورنسب کا پاکیزہ ہونا ہے۔

بعض روایات کے الفاظ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ [1]

اس کی باحوالہ تفصیل ہم نے دوسری تالیف میں تحریر کردی ہے۔

اور مفسر نیشاپوری کی یہ تصریح پہلے گذر چکی ہے کہ:

”وقد احتج بالآية علماء الشيعة على مذهبهم أن آباء النبى صلى الله عليه وسلم لا يكونون كفارا .قالوا :أراد تقلب روحه من ساجد إلى ساجد كما فى الحديث المعتمد عليه عندهم لم أزل أنتقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات.
وناقشهم أهل السنة فى التأويل المذكور وفى صحة الحديث“

پس معلوم ہوا کہ مضمون نگار جس چیز کو اپنے مدعاء کی صریح دلیل سمجھ بیٹھے ہیں، اس کو دراصل شیعہ اپنے قول کی صریح دلیل قرار دیتے ہیں، اور مضمون نگار کو یہ غلط فہمی بعض بزرگواروں کے تسامح سے پیدا ہوئی، جس کی حقیقت سے واقف ہونے کے باوجود سُنی کا اصرار کرنا جمود وغلو پر مبنی کہلائے جانے کا مستحق ہوگا۔

سورہ اسراء کی آیت سے استدلال کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے اپنے قائم کردہ عنوان ”قرآنی دلائل“ کے ذیل میں لکھا کہ:

---

[1] حدثنا محمد بن سليمان الهاشمى، قال :ثنا أحمد بن محمد بن سعيد المروزى، قال :ثنا محمد بن عبد الله، حدثنى أنس بن محمد، قال :ثنا موسى بن عيسى، قال :ثنا يزيد بن أبى حكيم، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لم يلتق أبواى فى سفاح، لم يزل الله عز وجل ينقلنى من أصلاب طيبة إلى أرحام طاهرة، صافيا، مهذبا، لا تتشعب شعبتان إلا كنت فى خيرهما(دلائل النبوة لأبى نعيم الأصبهانى،ص۵۷، رقم الحديث ۱۵،الفصل الأول فى ذكر ما أنزل الله تعالى فى كتابه من فضله صلى الله عليه وسلم،ذكر فضيلته صلى الله عليه وسلم بطيب مولده، وحسبه ونسبه)

دلیل نمبر 2: ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِىْ صَغِيْرًا (الاسراء : ۲۴)

''اور یہ دعا کرو کہ یا رب! جس طرح انہوں نے میرے بچپن میں مجھے پالا ہے، آپ بھی ان کے ساتھ رحمت کا معاملہ کیجیے''

اس حکم کی تعمیل میں یقیناً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے والدین کے لیے خدا کے حضور رحمت کی دعا کرتے ہوں، اور خدا کی رحمت بغیر ان کے ایمان کے ان کو مفید نہیں ہوسکتی۔ انتہٰی.

مضمون نگار نے یہاں بھی بلا تحقیق اپنے مطلب کے لئے تفسیر کا انتخاب کیا، ان کو اس سے کیا غرض کہ قرآن وسنت کی معتبر نصوص ،اور محققینِ اہل السنۃ کا اس بارے میں کیا موقف ہے؟ اسی لیے مضمون نگار کو اس آیت کی تفسیر میں معتبر مفسرین کا حوالہ پیش کرنے کی ہمت نہ ہوسکی۔

مضمون نگار نے جو درج بالا استدلال فرمایا، اس کی محققین اہل السنۃ کے کلام سے صاف طور پر تردید ہوتی ہے، جیسا کہ پیچھے گذرا۔

امام بخاری نے ''الادبُ المفرد'' میں اپنی سند کے ساتھ یہ روایت کیا ہے کہ:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، فِىْ قَوْلِهٖ عَزَّوَجَلَّ ''إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْكِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ'' إِلٰى قَوْلِهٖ : ''كَمَا رَبَّيَانِىْ صَغِيْرًا'' فَنَسَخَتْهَا الْآيَةُ فِىْ بَرَاءَةٍ :''مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِىْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ'' (الادب المفرد، رقم الحديث ۲۳، باب لا يستغفر لأبيه المشرك) [1]

ترجمہ: ابنِ عباس رضی اللہ عنہ نے سورہ اسراء میں اللہ عزوجل کے قول:

''إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْكِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ''

سے:

---

[1] قال الألباني: حسن (حاشية الادب المفرد)

”كَمَا رَبَّيَانِيْ صَغِيْرًا“

تک کے بارے میں فرمایا کہ اس کو سورہ برائت کی آیت:

”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ“

نے منسوخ کردیا (الادب المفرد)

اب مضمون نگار بتلائیں کہ جس حکم کی تعمیل کا وہ یقینی حکم بیان فرمارہے ہیں، کیا مفسرِ عظیم حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں، مضمون نگار کا یہ یقینی حکم کوئی معنیٰ رکھتا ہے۔

امام طبری نے سورہ اسراء کی مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

وقال جماعة من أهل العلم :إن قول الله جل ثناؤه(وقل ربی ارحمهما كما ربيانی صغيرا) منسوخ بقوله(ما كان للنبی والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولی قربی من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم)

ذكر من قال ذلک:

حدثنی علی بن داود، قال :ثنا أبو صالح، قال:ثنی معاوية، عن علی، عن ابن عباس، قوله(وقل ربی ارحمهما كما ربيانی صغيرا) ثم أنزل الله عز وجل بعد هذا(ما كان للنبی والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولی قربی)

حدثنا ابن حميد، قال :ثنا يحيی بن واضح، قال :ثنا الحسين، عن يزيد، عن عكرمة، قال فی سورة بنی إسرائيل(إما يبلغان عندک الكبر أحدهما أو كلاهما .(.إلی قوله) وقل ربی ارحمهما كما ربيانی صغيرا) فنسختها الآية التی فی براء ة(ما كان للنبی والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولی قربی) ... الآية.

حدثنا القاسم، قال :ثنا الحسين، قال :ثنی حجاج، قال :قال ابن جريج، قال ابن عباس(وقل ربی ارحمهما) ....الآية، قال :نسختها الآية التی فی براء ة(ما كان للنبی والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) .. .الآية.

وقد تحتمل هذه الآية أن تكون وإن كان ظاهرها عاما فی كل الآباء بغير معنی النسخ، بأن يكون تأويلها علی الخصوص، فيكون معنی الكلام :وقل رب ارحمهما إذا كانا مؤمنين، كما ربيانی صغيرا، فتكون مرادا بها الخصوص علی ما قلنا غير منسوخ منها شیء (جامع البيان فی تأويل القرآن،ج۱۷،ص۴۲۱،تفسير سورة الاسراء)

امام طبری نے جو مذکورہ عبارت میں سورہ اسراء کی مبحوث فیها آیت کی دو تفسیریں نقل کی ہیں، ان میں سے دونوں تفسیریں، مضمون نگار کے مدعیٰ کے صریح خلاف ہیں۔

چنانچہ دوسری تفسیر میں تو تصریح ہے کہ:

"معنى الكلام :وقل رب ارحمهما إذا كانا مؤمنين"

اور دوسری نصوص جس شخص کے عدمِ ایمان کی شاہد ہوں، اس کو اس دعاء کا شامل نہ ہونا واضح ہے۔

جہاں تک پہلی تفسیر کا تعلق ہے، تو اس کی رو سے حضرت ابنِ عباس اور عکرمہ سے، سورہ اسراء کی اس آیت کا، سورہ توبہ کی اس آیت:

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِيْ قُرْبٰى (سورة التوبة، رقم الآية ١١٢)

سے منسوخ ہونا، مروی ہے۔

اور اس بارے میں امام طبری نے تین سندوں کے ساتھ روایات نقل کی ہیں۔

اور مزید براں سورہ توبہ کی اس ناسخ کنندہ آیت کا ایک شانِ نزول خاص "ام" کے بارے میں بھی مروی ہے۔

اس سلسلہ میں بہت سے مفسرین کی تصریحات موجود ہیں، جن کو ہم نے دوسرے مقام پر باحوالہ نقل کر دیا ہے۔

سرِ دست علمائے دیوبند کا دم بھرنے والے مضمون نگار کے سامنے صرف ایک حوالہ پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

اکابر و علمائے دیوبند کے ساتھ عظیم نسبت رکھنے والے حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی کی کفایت المفتی میں ہے:

اس آیتِ کریمہ کے شانِ نزول میں تینوں روایتیں موجود ہیں:

اولؔ: یہ کہ آیت، ابوطالب کے بارے میں اتری، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں تمہارے لیے استغفار کروں گا، جب تک مجھ کو خدا کی طرف سے منع نہ کر دیا جائے، تو یہ آیت نازل ہوئی، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منع کر دیا گیا۔

دومؔ: یہ کہ یہ آیت جب اُتری کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ کے لیے استغفار کرنے کی اجازت حق تعالیٰ مجدہٗ، سے طلب کی، تو اس آیت کے ذریعہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منع کیا گیا۔

سومؔ: یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد کے لیے استغفار کیا، میں بھی اپنے والد کے لیے استغفار کروں گا، تو یہ آیت اتری، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے والد کے لیے استغفار سے منع کیا گیا۔

یہ ثابت نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اجداد کرام مسلمان تھے، ان میں کوئی مشرک نہ تھا، حضرت ابراہیم علیہ السلام کے والد کا مشرک ہونا، تو یقینی ہے۔

پس یہ قاعدہ نہیں ہے کہ نبی علیہ السلام کے اجداد میں مشرک نہیں ہوتا۔

محمد کفایت اللہ کان اللہ لہٗ۔ دہلی (کفایت المفتی، ج۱، ص۱۰۵، و۱۰۶، کتاب العقائد، بعنوان ''سورہ توبہ کی آیت ''ماکان للنبی'' کا شانِ نزول'' مطبوعہ: دارالاشاعت کراچی، طباعت: ۲۰۰۱ء)

جبکہ اس کے برعکس مضمون نگار غلو پر مبنی محبت کی بناء پر اسی آیت کو ایمان کی دلیل قرار دے رہے ہیں۔

دیگر محققین کی تصریحات بھی مضمون نگار کے مدعیٰ کے خلاف ہیں۔

چنانچہ امام ابوبکر جصاص (المتوفی: 370ھ) نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

قوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فيه الأمر بالدعاء لهما بالرحمة والمغفرة إذا كانا مسلمين لأنه قال في موضع آخر ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى فعلمنا أن مراده بالدعاء للوالدين خاص في المؤمنين(احكام القرآن، ج۵، ص ۲۰، تفسير سورة الاسراء)

اور امام قرطبی (المتوفیٰ: 671ھ) نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

وهذا كله في الأبوين المؤمنين .وقد نهى القرآن عن الاستغفار للمشركين الأموات ولو كانوا أولي قربى، كما تقدم .وذكر عن ابن عباس وقتادة أن هذا كله منسوخ بقوله ":ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين -إلى قوله -أصحاب الجحيم "فإذا كان والدا المسلم ذميين استعمل معهما ما أمره الله به هاهنا، إلا الترحم لهما بعد موتهما على الكفر، لأن هذا وحده نسخ بالآية المذكورة .وقيل :ليس هذا موضع نسخ، فهو دعاء بالرحمة الدنيوية للأبوين المشركين ما داما حيين، كما تقدم .أو يكون عموم هذه الآية خص بتلك، لا رحمة الآخرة، لا سيما وقد قيل إن قوله ":وقل رب ارحمهما "نزلت في سعد بن أبي وقاص، فإنه أسلم، فألقت أمه نفسها في الرمضاء متجردة، فذكر ذلك لسعد فعال: لتمت، فنزلت الآية .وقيل :الآية خاصة في الدعاء للأبوين المسلمين. والصواب أن ذلك عموم كما ذكرنا (تفسير القرطبي، ج١٠، ص٢٤٤، ٢٤٥، سورة الاسراء)

اور ابو محمد مکی بن ابی طالب قرطبی مالکی (المتوفیٰ: 437ھ) نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

ولم يختلف أهل العلم في الدعاء للأبوين ما دام حيين، على أي دين كانا، يدعى لهما بالتوفيق والهداية، فإذا ماتا على كفرهما لم يستغفر لهما.

روى أن الآية نزلت في أبوي النبي عليه السلام، وذلك أنه صلى الله عليه وسلم، سأل جبريل، عليه السلام، عن قبر أبويه، فأرشده إليهما، فذهب إليهما، فكان يدعو لهما، وعلي رضي الله عنه، يؤمن، فنهى عن ذلك، وأعلم أن إبراهيم، صلوات الله عليه، إنما أستغفر لأبيه؛ لأن أباه وعده أن يسلم، ويترك عبادة الأصنام، فكان إبراهيم يستغفر له طمعا أن يؤمن، فلما مات على كفره، تبرأ منه (الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، ج٤، ص٣١٧٢، سورة براءة)

اور امام نسفی نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

والدعاء مختص بالأبوين المسلمين وقيل إذا كانا كافرين له أن يسترحم لهما بشرط الإيمان وأن يدعوا الله لهما بالهداية (تفسير النسفي، ج٢، ص٢٥٣، سورة الاسراء)

اور امام فخر الدین رازی اشعری نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

البحث الثاني :اختلف المفسرون في هذه الآية على ثلاثة أقوال:

القول الأول :أنها منسوخة بقوله تعالى:"ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين "فلا ينبغي للمسلم أن يستغفر لوالديه إذا كانا مشركين، ولا يقول :رب ارحمهما.
والقول الثاني :أن هذه الآية غير منسوخة، ولكنها مخصوصة في حق المشركين، وهذا أولى من القول الأول لأن التخصيص أولى من النسخ.
والقول الثالث :أنه لا نسخ ولا تخصيص لأن الوالدين إذا كانا كافرين فله أن يدعو لهما بالهداية والإرشاد، وأن يطلب الرحمة لهما بعد حصول الإيمان(التفسير الكبير، ج۲۰،ص۳۲۷،سورة الاسراء)

اور امام خازن نے مذکورہ آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

الخامس :قوله سبحانه وتعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا أي وادع الله لهما أن يرحمهما برحمته الباقية، وأراد به إذا كانا مسلمين فأما إذا كانا كافرين فإن الدعاء منسوخ في حقهما بقوله سبحانه وتعالى ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى.
وقيل :يجوز الدعاء لهما بأن يهديهما الله إلى الإسلام فإذا هداهما فقد رحمهما.
وقيل في معنى هذه الآية :إن الله سبحانه وتعالى بالغ في الوصية بهما حيث افتتحها بالأمر بتوحيده وعبادته، ثم شفعه بالإحسان إليهما ثم ضيق الأمر في مراعاتهما حتى لم يرخص في أدنى كلمة تسوؤهما وأن يذل، ويخضع لهما ثم ختمها بالأمر بالدعاء لهما والترحم عليهما (تفسیرالخازن، ج۳، ص۱۲۷،سورة الاسراء)

اور امام بغوی نے اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا:

وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا، أراد إذا كانا مسلمين .وقال ابن عباس :هذا منسوخ بقوله :ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين(تفسير البغوي، ج۳،ص ۱۲۷،سورة الاسراء)

اور ابوحیان اندلسی (المتوفی:745ھ) نے فرمایا کہ:

وقال قتادة :نسخ الله من هذه الآية هذا اللفظ يعني وقل رب ارحمهما بقوله تعالى :ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين وقيل : هي مخصوصة في حق المشركين .وقيل لا نسخ ولا تخصيص لأن له أن يدعو الله لوالديه الكافرين بالهداية والإرشاد وأن يطلب الرحمة لهما بعد حصول الإيمان(البحر المحيط في التفسير، ج۷،ص ۳۹،سورة الاسراء)

اور اہل السنۃ والجماعۃ کے امام ابومنصور ماتریدی نے فرمایا:

وقول أهل التأويل :إن هذا منسوخ نسخه قوله :(ما كان للنبي والذين آمنوا

أن يستغفروا للمشركين. . .) الآية -بعيد؛ وأمكن أن تكون الآية فى المؤمنين والكافرين؛ فالرحمة التى ذكر :تكون فى الكافرين سؤال الهداية لهم وجعلهم أهلا للرحمة والمغفرة؛ وذلك جائز كقول نوح لقومه: (استغفروا ربكم إنه كان غفارا) أى :استهدوا ربكم؛ فيهديكم فيغفر لكم ما كان منكم؛ إنه كان لم يزل غفارا؛ إذ لا يحتمل أن يأمرهم بالاستغفار ويعدهم بالمغفرة على الحال التى هم عليها، وكذلك استغفار إبراهيم لأبيه.

أو أن تكون من الرحمة التى يتراحم بعضهم أعضا، والشفقة التى تكون بين الناس كما يتراحم الصغار والضعفاء (تفسير الماتريدى، ج۷،ص ۳۱،سورة الاسراء)

اور علامہ وہبہ زحیلی نے فرمایا:

فإذا كان الوالدان كافرين فللولد أن يدعو لهما حال الحياة بالهداية والإرشاد، وأن يطلب لهما الرحمة بعد حصول الإيمان .أما بعد الموت فقد نهى القرآن عن الاستغفار للمشركين الأموات، ولو كانوا أولى قربى فى الآية(التفسير المنير فى العقيدة والشريعة والمنهج، ج۱۵،ص۵۶،سورة الاسراء)

اور ریاض الصالحین کی شرح ''دليلُ الفالحين '' کے مؤلف نے فرمایا:

(وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا) أى وادع الله أن يرحمهما رحمته الباقية، وأراد إذا كانا مسلمين أما الكافران فالدعاء منسوخ فى حقهما، قال تعالى :"ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين" الآية .وقيل يدعو لهما بالهداية للإسلام فإذا هديا إليه رحما(دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ج۳،ص ۱۴۵،باب بر الوالدين وصلة الأرحام)

اس کے علاوہ امام نحاس نے ''الناسخ والمنسوخ ''میں اس آیت کے دیگر آیات سے منسوخ ہونے کی روایات کو بعد میں نقل کیا ہے۔ [1]

---

[1] قال أبو جعفر حدثنا جعفر بن مجاشع ، قال :حدثنا إبراهيم بن إسحاق ، قال :حدثنا عبيد الله ، قال :حدثنا يزيد ، عن سعيد ، عن قتادة :(وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا) : نسخ منه حرف واحد لا يجوز لمسلم أن يستغفر لأبويه إذا كانا مشركين ، لا يقول :رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا ولكن ليخفض لهما جناح الذل من الرحمة وليقل لهما قولا معروفا قال تعالى :(ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى) ، فنسخ هذا :(وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا)

والقول الثانى :قول جماعة من أصحاب الحديث واحتجوا بحديث سعيد بن جبير عن ابن عباس

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مفسرین محققین کی مندرجہ بالا تصریحات سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ مضمون نگار، جس چیز کو اپنے مدعاء کی یقینی دلیل سمجھ رہے ہیں، یہ مفسرین کی تصریحات کے خلاف، اور سراسر بے تکی بات ہے۔

سورۃ الضحیٰ کی آیت سے استدلال کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے اپنے قائم کردہ عنوان ’’قرآنی دلائل‘‘ کے ذیل میں لکھا کہ:

دلیل نمبر 3: ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيۡكَ رَبُّكَ فَتَرۡضٰى (الضحیٰ : ۵)

’’اور یقین جانو کہ عنقریب تمہارا پروردگار تمہیں اتنا دے گا کہ تم خوش ہو جاؤ گے‘‘

کیا امید کی جا سکتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے والدین کو جنت میں داخلہ دلوائے بغیر راضی ہو جائیں؟ نہیں ہرگز نہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

قال : لم يزل إبراهيم عليه السلام يستغفر لأبيه حتى مات فلما مات تبين له أنه عدو لله فتبرأ منه ، واحتجوا بحديث الزهري عن سهل بن سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون والقول الثالث :يدل على صحته ، ظاهر القرآن قال تعالى :(ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى) وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل من أول أمره يدعو إلى الله تعالى ويخبر أن الله تعالى لا يغفر الشرك ومع هذا فيقول صلى الله عليه وسلم في النصارى وهم أهل كتاب لا تبدء وهم بالسلام وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه فكيف يستغفر لمن هذه حاله أو يبجل أو يعظم بالدعاء له بالرحمة وأيضا فإن الشرك أعظم الذنوب وأشدها فكيف يدعى لأهله بالمغفرة ولم يصح أن الله تعالى أباح الاستغفار للمشركين ولا فرضه ولا ينسخ إلا ما أبيح أو فرض فأما قول الله تعالى :(وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه) فقد قيل إن أباه وعده أنه يظهر إسلامه واستغفر له فلما لم يظهر إسلامه ترك الاستغفار له فإن قيل فما معنى (ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) فهل يكون هذا في العربية إلا بعد الاستغفار لهم ؟ فقد أجاب عن هذا بعض أهل النظر فقال يجوز أن يكون بعض المسلمين ظن أن هذا جائز فاستغفر لأبويه وهما مشركان فنزل هذا قال أبو جعفر :هذا لا يحتاج أن يقال فيه يجوز لأن فيه حديثا قد غاب عن هذا المجيب(الناسخ والمنسوخ للنحاس، ٥٤٦، ٥٤٧،سورة بني اسرائيل)

کی رضا میں سے یہ بھی ہے کہ آپ کے اہلِ بیت میں سے کوئی دوزخ میں داخل نہ ہو

(تفسیرِ طبری:۴۸۷/۲۴)انتھٰی۔

ہم افسوس کے ساتھ یہ بات کہنے پر مجبور ہیں کہ مضمون نگار غلو میں حدِ کمال کو پہنچ چکے ہیں، اپنے پسندیدہ موقف کی خاطر ہر رطب ویابس روایت کا سہارا حاصل کرنے پر جری ہیں، خواہ وہ روایت کسی بھی قسم کے راوی سے ہو، اور وہ تفسیر معتبر بھی ہو، یا نہ ہو، اس سے مضمون نگار کو کوئی سروکار نہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ابنِ جریر طبری نے اس موقع پر مذکورہ آیت کے بارے میں دوسری تفاسیر اور ان سے متعلق مرویات کو بھی نقل کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو ''عباد بن یعقوب'' نے ''ظہیر بن حکم'' سے اور انہوں نے ''سدی'' سے اور انہوں نے ''ابنِ عباس'' سے روایت کیا ہے۔ [1]

جبکہ بعض حضرات کے نزدیک اسماعیل سدی کا ابنِ عباس سے سماع محلِ نظر ہے، اور اس سے بھی اہم ترین بات یہ ہے کہ حکم بن ظہیر راوی شدید ضعیف ہے، ان کو ''متروک، منکر،

---

[1] وقوله :(ولسوف يعطيک ربک فترضى) يقول تعالى ذكره :ولسوف يعطيک يا محمد ربک فى الآخرة من فواضل نعمه، حتى ترضى.

وقد اختلف أهل العلم فى الذى وعده من العطاء ، فقال بعضهم :هو ماحدثنى به موسى بن سهل الرملى، قال :ثنا عمرو بن هاشم، قال :سمعت الأوزاعى يحدث، عن إسماعيل بن عبيد الله بن أبى المهاجر المخزومى، عن على بن عبد الله بن عباس، عن أبيه، قال :عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هو مفتوح على أمته من بعده كفرا كفرا، فسر بذلک، فأنزل الله (ولسوف يعطيک ربک فترضى) فأعطاه فى الجنة ألف قصر، فى كل قصر، ما ينبغى من الأزواج والخدم.

حدثنى محمد بن خلف العسقلانى، قال :ثنى رواد بن الجراح، عن الأوزاعى، عن إسماعيل بن عبيد الله، عن على بن عبد الله بن عباس، فى قوله :(ولسوف يعطيک ربک فترضى) قال :ألف قصر من لؤلؤ، ترابهن المسک، وفيهن ما يصلحهن.

حدثنا بشر، قال :ثنا يزيد، قال :ثنا سعيد، عن قتادة (ولسوف يعطيک ربک فترضى) ، وذلک يوم القيامة.

وقال آخرون فى ذلک ما حدثنى به عباد بن يعقوب، قال :ثنا الحكم بن ظهير، عن السدى، عن ابن عباس، فى قوله :(ولسوف يعطيک ربک فترضى) قال :من رضا محمد صلى الله عليه وسلم ألا يدخل أحد من أهل بيته النار(جامع البيان فى تأويل القرآن، ج۲۴،ص۴۸۷،تفسير سورة الضحى)

کذاب، رافضی،شاتمِ صحابة،بغیض ِمعاوية“ وغیرہ سب کچھ ہی کہا گیا ہے۔

چنانچہ امام بخاری ”حکم بن ظہیر“ کے بارے میں فرماتے ہیں:

الحكم بن ظهير أبو محمد الفزارى الكوفى عن السدى وعاصم تركوه منكر الحديث(التاريخ الكبير، ج۲،ص ۳۴۵، رقم الترجمة ۲۶۹۴،باب الحاء)

اورابنِ حبان فرماتے ہیں:

الحكم بن ظهير الفزارى الكوفى:

يروى عن السدى وعاصم بن بهدلة، روى عنه الكوفيون، كان يشتم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، يروى عن الثقات الأشياء الموضوعات.

وهو الذى يروى عن عاصم، عن زر، عن عبد الله، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال:" إذا رأيتم معاوية على منبرى فاقتلوه "

وهو الذى يروى عنه مروان الفزارى ويقول: حدثنا الحكم بن أبى خالد والحكم بن أبى ليلى، وهو الحكم بن ظهير.

أخبرنا الحنبلى، قال؟ سمعت أحمد بن زهير، يقول: قال يحيى بن معين: الحكم بن ظهير ليس بشيء(المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج ۱،ص ۳۰۴، ۳۰۵، رقم الترجمة ۲۴۰، باب الحاء)

اورحافظ ذہبی فرماتے ہیں:

قال أبو زرعة :متروك الحديث.وقال البخارى :منكر الحديث، تركوه .وقال ابن عدى :عامة أحاديثه غير محفوظة (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ج۴،ص ۲۰۴، رقم الترجمة ۹۵،حرف الحاء)

اورحافظ ابنِ حجر عسقلانی ”تقريبُ التهذيب“ میں فرماتے ہیں کہ:

”متروک رمی بالرفض واتهمهٔ بن معين“

”کہ یہ شخص متروک ہے، رافضی ہونے کے ساتھ متہم ہے اورابنِ معین نے اس کو جھوٹ کے ساتھ متہم کیا ہے“ [1]

نیز حافظ ابنِ حجر عسقلانی دوسری تالیف میں فرماتے ہیں:

---

[1] الحكم ابن ظهير بالمعجمة مصغر الفزارى أبو محمد وكنية أبيه أبو ليلى ويقال أبو خالد متروك رمى بالرفض واتهمه ابن معين من الثامنة مات قريبا من سنة ثمانين ت(تقريب التهذيب،لابن حجر العسقلانى،ص ۱۷۵، رقم الترجمة ۱۴۴۵، حرف الحاء،ذكر بقية حرف الحاء)

- "ت -الحكم "بن ظهير الفزارى أبو محمد بن أبى ليلى الكوفى وقال بعضهم الحكم بن أبى خالد روى عن السدى..........قال حرب بن إسماعيل سألت أحمد عنه فكأنه ضعفه وقال الدورى عن بن معين قد سمعت منه وليس بثقة وقال بن أبى خيثمة عنه ليس حديثه بشىء وقال على بن الجنيد رأيت بن أبى شيبة لا يرضاه وقال الجوزجانى ساقط لميله وأعاجيب حديثه وهو صاحب حديث نجوم يوسف وقال أبو زرعة واهى الحديث متروك الحديث وقال أبو حاتم متروك الحديث لا يكتب حديثه وقال البخارى متروك الحديث تركوه وقال الترمذى قد تركه بعض أهل الحديث وقال النسائى متروك وقال فى موضع آخر ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال بن عدى عامة أحاديثه غير محفوظة مات قريبا من سنة "180"روى له الترمذى حديثا واحدا فى القول عند الأرق.

قلت :وقال الآجرى عن أبى داود لا يكتب حديثه وقال صالح جزرة كان يضع الحديث.

وقال الحاكم ليس بالقوى عندهم وفى الكامل لابن عدى قال يحيى كذاب.

وقال بن حبان كان يشتم الصحابة ويروى عن الثقات الأشياء الموضوعات وهو الذى روى عن عاصم عن ذر عن عبد الله إذا رأيتم معاوية على منبرى فأقتلوه وقال بن نمير قد سمعت منه وليس بثقة وأنكر عليه العقيلى حديثه فى تسمية النجوم التى رآها يوسف عليه السلام وحديث إذا رأيتم معاوية وحديث إذا بويع لخليفتين(تهذيب التهذيب،لابن حجر العسقلانى، ج ۲،ص ۴۲۷، ۴۲۸، ملخصاً،باب الحاء،من اسمه حكام والحكم، رقم الترجمة ۷۴۷)

اورعلامہ ابنِ جوزی فرماتے ہیں:

الحكم بن ظهير أبو محمد الفزارى الكوفى،يروى عن عاصم وعلقمة بن مرثد والسدى،قال يحيى ليس بشىء وقال مرة كذاب وقال أبو حاتم الرازى لا يكتب حديثه وقال البخارى تركوه وقال أبو زرعة واهى الحديث وقال السعدى ساقط وقال النسائى متروك الحديث وقال ابن حبان كان يروى عن الثقات الموضوعات قال الدارقطنى يروى عنه مروان فيقول الحكم بن أبى خالد وهو ضعيف (الضعفاء والمتروكون،ج ۱،ص ۲۲۶، رقم الترجمة ۹۵۴،حرف الحاء،من اسمه الحكم)

پس مضمون نگار کا آنکھیں بند کر کے مذکورہ شیعہ ورافضی، اور شاتمِ صحابہ اور ''ساقط الحديث، واهى الحديث، متروك الحديث،ومنكر الحديث ''راوی کی

روایت سے استدلال کرنا، علم وتحقیق کے اعتبار سے ادنیٰ وقعت نہیں رکھتا۔ [1]

مذکورہ تفصیل سے مضمون نگار کے ''قرآنی دلائل'' کی حقیقت واضح ہوگئی کہ موصوف نے محققین ومتقدمین اہل السنۃ کی تصریحات سے آنکھیں بند کرکے نرالی تفاسیر فرمائی ہیں، جو علم وتحقیق کی رو سے مضمون نگار کے موقف پر دلالت نہیں کرتیں۔

وَاللّٰهُ سُبۡحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُهٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

---

[1] وقال أبو زرعة : واهي الحديث، متروک الحديث.
وقال أبو حاتم : متروک الحديث، لا يكتب حديثه.
وقال البخارى : منكر الحديث تركوه.
وقال الترمذى : قد تركه بعض أهل الحديث.
وقال النسائى : متروک الحديث.
وقال فى موضع آخر : ليس بثقة، ولا يكتب حديثه.
وقال أبو أحمد بن عدى : عامة أحاديثه غير محفوظة، مات قريبا من سنة ثمانين ومئة(تهذيب الكمال فى أسماء الرجال،للمزى ،ج۷،ص ۱۰۱، ۱۰۲، رقم الترجمة ۱۴۳۰ ،باب الحاء،من اسمه حكام والحكم، رقم الترجمة ۱۴۳۰)

(فصل نمبر 5)

’’حدیثی دلائل‘‘ کے دعوے ومستدلات کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے ’’حدیثی دلائل‘‘ کا عنوان قائم کیا ہے، جس کی حالت بھی پہلے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔

ربیعہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کا بطلان

چنانچہ مضمون نگار نے اپنے قائم کردہ درج بالا عنوان کے ذیل میں پہلی حدیث مندرجہ ذیل طریقہ پر لکھی ہے:

حضرت ربیعہ رضی اللہ عنہ بن الحارث سے روایت ہے کہ بعض لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تبصرہ کیا اور کہا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مثال ایسے ہے جیسے کھجور کا درخت کوڑا کرکٹ والی جگہ سے پیدا ہو جائے۔ آپ کو علم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہوئے اور فرمایا لوگو! بے شک اللہ تعالیٰ نے مخلوق پیدا فرمائی، پھر ان کو دو جماعتیں (یعنی مومن اور غیر مومن، ناری اور غیر ناری، یا عرب اور عجم، یا افضل اور غیر افضل) بنایا، تو مجھے ان دو میں سے بہتر میں ٹھہرایا، پھر ان کو قبائل بنایا تو مجھے ان میں سے بہتر قبیلہ میں ٹھہرایا......

اَنَا خَیْرُ کُمْ قَبِیْلًا وَ خَیْرُ کُمْ بَیْتًا (المستدرک : ۳/۴۵۷، باب نوفل بن الحارث بن عبد المطلب . دلائل النبوۃ بیہقی : ۱/۱۶۸)

’’میں تم لوگوں سے قبیلے کے لحاظ سے بھی بہتر ہوں اور گھر کے لحاظ سے بھی بہتر ہوں‘‘

اس مضمون کی روایات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ترمذی: ۲/۲۰۱ میں بھی موجود ہیں۔

انتہٰی۔

پھر آگے چل کر مضمون نگار نے اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیلے، اور بیت کے سب قبیلوں، اور بیوت سے بہتر ہونے سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس میں ابوین بھی داخل

ہیں، اور خیریت وافضلیت کے لئے توحید وایمان ضروری ہے۔

مضمون نگار کا یہ استدلال نہایت کمزور، اور حقیقت سے بعید تر ہے۔

حضرت ربیعہ کی مذکورہ حدیث مستدرک حاکم اور بیہقی میں ہے۔ [1]

اور مضمون نگار نے جو معمولی الفاظ کے فرق کے ساتھ ترمذی میں بھی اس مضمون کی روایات موجود ہونے کا ذکر کیا ہے، تو ترمذی میں ''عباس بن عبدالمطلب'' کی سند سے روایات ہیں، جن میں سے بعض روایات میں ''خَيْرُهُمْ بَيْتًا وَخَيْرُهُمْ نَسَبًا'' کے الفاظ ہیں، اور بعض میں ''خَيْرُهُمْ نَفْسًا'' کے الفاظ ہیں، ان میں ''اَبْ وَاُمْ'' کا ذکر نہیں۔ [2]

---

[1] حدثناه على بن حمشاذ العدل، ثنا موسى بن إسحاق القاضى، ثنا أبو بكر بن أبى شيبة، ثنا ابن فضيل، عن يزيد بن أبى زياد، عن عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب، عن ربيعة قال: بلغ النبى صلى الله عليه وسلم أن قوما نالوا منه وقالوا له: إنما مثل محمد كمثل نخلة نبتت فى كناس، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال: أيها الناس، إن الله خلق خلقه فجعلهم فرقتين، فجعلنى فى خير الفرقتين، ثم جعلهم قبائل، فجعلنى فى خيرهم قبيلا، ثم جعلهم بيوتا، فجعلنى فى خيرهم بيتا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنا خيركم قبيلا وخيركم بيتا (مستدرك للحاكم،رقم الحديث ٥٠٧٧، كتاب معرفة الصحابة رضى الله عنهم)

وحدثنا محمد بن عبد الله الحافظ، قال :حدثنا على بن حمشاذ، قال :حدثنا موسى بن إسحاق القاضى، قال :حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة، قال :حدثنا ابن فضيل، عن يزيد بن أبى زياد، عن عبد الله بن الحارث، عن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، قال :بلغ النبى صلى الله عليه وسلم أن قوما نالوا منه، وقالوا له :إنما مثل محمد كمثل نخلة نبتت فى كناس، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال :أيها الناس، إن الله تعالى خلق خلقه، فجعلهم فريقين، فجعلنى فى خير الفريقين، ثم جعلهم قبائل ,فجعلنى فى خيرهم قبيلا، ثم جعلهم بيوتا، فجعلنى فى خيرهم بيتا .ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :أنا خيركم قبيلا، وخيركم بيتا .

كذا قال :عن ربيعة بن الحارث .وقال غيره :عن المطلب بن ربيعة بن الحارث، وابن ربيعة إنما هو عبد المطلب بن ربيعة، له صحبة ,وقد قيل :عن المطلب بن أبى وداعة(دلائل النبوة،للبيهقى، ج١،ص ١٦٨، ١٦٩ ،جماع أبواب مولد النبى صلى الله عليه وسلم،باب ذكر شرف أصل رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسبه)

[2] حدثنا محمود بن غيلان قال :حدثنا أبو أحمد قال :حدثنا سفيان، عن يزيد بن أبى زياد، عن عبد الله بن الحارث، عن المطلب بن أبى وداعة، قال :جاء العباس، إلى

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مضمون نگار نے اس حدیث میں ''خَیْرُ بَیْتٍ'' کے الفاظ سے جو ابوین کے مومن وموحد ہونے پر استدلال کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیلہ قریش اور قبیلہ بنی ہاشم کا سب سے بہتر ہونا بتلایا گیا ہے، جس سے اس قبیلے، اور نسب کے سب لوگوں کا مومن وموحد ہونا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات بدیہی طور پر خلافِ واقعہ ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

رسول الله صلى الله عليه وسلم فكأنه سمع شيئا، فقام النبى صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال :من أنا؟، فقالوا :أنت رسول الله عليك السلام .قال :أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، إن الله خلق الخلق فجعلنى فى خيرهم فرقة، ثم جعلهم فرقتين فجعلنى فى خيرهم فرقة، ثم جعلهم قبائل، فجعلنى فى خيرهم قبيلة، ثم جعلهم بيوتا فجعلنى فى خيرهم بيتا وخيرهم نسبا :.هذا حديث حسن(سنن الترمذى،رقم الحديث ٣٥٣٢، ابواب الدعوات)

حدثنا يوسف بن موسى البغدادى قال :حدثنا عبيد الله بن موسى، عن إسماعيل بن أبى خالد، عن يزيد بن أبى زياد، عن عبد الله بن الحارث، عن العباس بن عبد المطلب، قال : قلت :يا رسول الله إن قريشا جلسوا فتذاكروا أحسابهم بينهم، فجعلوا مثلك كمثل نخلة فى كبوة من الأرض، فقال النبى صلى الله عليه وسلم :إن الله خلق الخلق فجعلنى من خيرهم من خير فرقهم وخير الفريقين، ثم تخير القبائل فجعلنى من خير قبيلة، ثم تخير البيوت فجعلنى من خير بيوتهم، فأنا خيرهم نفسا، وخيرهم بيتا :هذا حديث حسن وعبد الله بن الحارث هو :ابن نوفل(سنن الترمذى،رقم الحديث ٣٦٠٧، ابواب المناقب)

حدثنا محمود بن غيلان قال :حدثنا أبو أحمد قال :حدثنا سفيان، عن يزيد بن أبى زياد، عن عبد الله بن الحارث، عن المطلب بن أبى وداعة، قال :جاء العباس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكأنه سمع شيئا فقام النبى صلى الله عليه وسلم على المنبر فقال : من أنا؟ قالوا :أنت رسول الله عليك السلام .قال :أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، إن الله خلق الخلق فجعلنى فى خيرهم فرقة، ثم جعلهم فرقتين فجعلنى فى خيرهم فرقة، ثم جعلهم قبائل فجعلنى فى خيرهم قبيلة، ثم جعلهم بيوتا فجعلنى فى خيرهم بيتا وخيرهم نفسا .هذا حديث حسن(سنن الترمذى،رقم الحديث ٣٦٠٨، ابواب المناقب)

قال السيوطى: "وأخرج الحاكم عن ربيعة بن الحارث قال بلغ النبى صلى الله عليه وسلم أن قوماً نالوا منه فقالوا: إنما مثل محمد كمثل نخلة نبتت فى كناس،فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: إن الله خلق خلقه فجعلهم فرقتين فجعلنى فى خير الفرقتين ، ثم جعلهم قبائل فجعلنى

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

واقعہ یہ ہے کہ اس طرح کی روایات سے آپ کے حسب ونسب کی پاکیزگی، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شرافت وفضیلت کا ثبوت مقصود ہے۔

اور بیت سے مراد ہاشم اور ان کی اولاد، یعنی قبیلہ بنی ہاشم ہے۔

مضمون نگار نے جو لفظِ ''خیر'' سے مذکورہ استدلال کیا ہے، اس کی رو سے تو جملہ اہلِ قریش وجملہ قبیلہ بنی ہاشم، بلکہ جملہ اہلِ عرب کا بھی مومن وموحد ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ ان سب کے لئے بھی یہی ''خیر'' کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (المتوفیٰ ۹۵۸ھ) مذکورہ حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

''والمراد بـ (خيرهم بيتا) هاشم وبنوه'' [1]

اور حسین بن محمود حنفی، مُظہِری (المتوفیٰ: 727ھ) مذکورہ حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

فی خيرهم قبيلاً، ثم جعلهم بيوتاً فجعلنی فی خيرهم بيتاً، ثم قال:أنا خيركم قبيلاً و خيركم بيتاً''.

قلت: أخرجه الحاكم، قال: حدثناه على بن حمشاذ العدل ثنا موسى بن إسحاق القاضى ثنا أبو بكر بن أبى شيبة ثنا بن فضيل عن يزيد بن أبى زياد عن عبد الله بن الحارث بن عبد المطلب عن ربيعة بن الحارث وقد تقدم ذكره، وفى سنده يزيد بن أبى زياد الهاشمى وهو ضعيف كبر فتغير فصار يتلقن، وكان من أئمة الشيعة الكبار، قال ابن معين: لايُحتجّ بحديثه، وقال عبدالله بن المبارك: ارمِ به،وقال أبوزرعة:يُكتب حديثه ولايُحتج به، وقد اضطرب فى إسناد الحديث فمرة رواه عن العباس ومرة عن عبدالله بن الحارث عن عبدالمطلب بن أبى وداعة، ومرة رواه عن ربيعة بن الحارث، وهو هذا، فالحديث ضعيف كماترى.(نقض مسالك السيوطى فى والدى المصطفى ، ص : ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، نقض المسلك الثانى، الناشر:دار الامام مالك،أبو ظبى ، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

[1] وقوله :(فجعلنى فى خيرهم) أى :فى الإنس، ففيه فضل البشر على الخلق، ويحتمل أن يكون المراد بالخلق الجن والإنس، والأول أظهر، لأن الخلق اسم للكل فلا وجه للتخصيص، والمراد (بالفرقتين :(المعجم والعرب، وخير الفرقتين العرب، المراد بـ (خيرهم قبيلة) قريش، والمراد بـ (خيرهم بيتا) هاشم وبنوه(لمعات التنقيح فى شرح مشكاة المصابيح، ج ۹ ،ص ۲۳۴، كتاب الفضائل والشمائل، -باب فضائل سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه)

”بیوتا"؛ أی: بطونا، والبطون :جمع بطن، وھو دون القبیلۃ.

"فجعلنی فی خیرھم بیتا "؛ أی: خلقنی فی خیر البیوت، وھم قبیلۃ ھاشم“ [1]

اورابنِ ملک حنفی (المتوفیٰ:854ھ) مذکورہ حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”فجعلنی فی خیرھم بیتا؛ أی :بطنا، وھو قبیلۃ بنی ھاشم“ [2]

اورملاعلی قاری حنفی (المتوفیٰ:1014ھ) مذکورہ حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”(ثم جعلھم بیوتا) أی: بطونا (فجعلنی فی خیرھم بیتا) یعنی بطن بنی ھاشم“ [3]

اورمولانا محمد زکریا کاندھلوی ”الکوکبُ الدری“ کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

---

[1] "فجعلنی فی خیرھم فرقۃ"، (فرقۃ) نصب علی التمییز؛ أی :خلقنی فی خیر الخلق، وھم العرب ".ثم جعل العرب قبائل، فجعلنی فی خیرھم قبیلۃ"؛ أی :خلقنی فی القبیلۃ التی ھی خیر القبائل، وھی قریش ".ثم جعل تلک القبیلۃ بیوتا "؛ أی :بطونا، والبطون :جمع بطن، وھو دون القبیلۃ".فجعلنی فی خیرھم بیتا"؛ أی :خلقنی فی خیر البیوت، وھم قبیلۃ ھاشم.
"فأنا خیرھم نفسا، وخیرھم بیتا "؛ یعنی :إذا تقرر ھذا فأنا خیر جمیع الخلائق نفسا وبیتا(المفاتیح فی شرح المصابیح، ج٦،ص ١٠٢ ،باب فضائل سید المرسلین صلوات اللہ علیہ)

[2] "فرقتین"؛ یعنی :العرب والعجم ".فجعلنی فی خیرھم فرقۃ :"نصب علی التمییز؛ أی :فی العرب".ثم جعلھم"؛ أی العرب قبائل ".فجعلنی فی خیرھم قبیلۃ"؛ أی :فی قریش.
"ثم جعلھم"؛ أی تلک القبیلۃ".بیوتا"؛ أی بطونا، والبطن :دون القبیلۃ.
"فجعلنی فی خیرھم بیتا"؛ أی :بطنا، وھو قبیلۃ بنی ھاشم(شرح المصابیح لابن الملک، ج٦،ص ١٩٦ ،باب فضائل سید المرسلین صلوات اللہ علیہ)

[3] (فجعلنی فی خیرھم) وھو الإنس (ثم جعلھم) أی :صیر ھذا الخیر بمعنی الخیار أو الأخبار (فرقتین) أی :عربا وعجما (فجعلنی فی خیرھم فرقۃ) ، وھم العرب (ثم جعلھم قبائل فجعلنی فی خیرھم قبیلۃ) ، یعنی قریشا (ثم جعلھم بیوتا) أی :بطونا (فجعلنی فی خیرھم بیتا) یعنی بطن بنی ھاشم (فأنا خیرھم نفسا) أی :ذاتا وحسبا (وخیرھم بیتا) أی :بطنا ونسبا وإلیہ أشار تعالی بقولہ (لقد جاء کم رسول من أنفسکم(مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، ج٩،ص ٣٦٨٣، کتاب الفضائل،باب فضائل سید المرسلین صلوات اللہ وسلامہ علیہ)

”(ثم جعلهم بيوتا) أى بطونا (فجعلنى فى خيرهم بيتا) يعنى بطن بنى هاشم“ [1]

اورامام مناوی اس حدیث کے مذکورہ الفاظ کے مقصود کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(وخيرهم بيتا) أى أصلا إذ جئت من طيب إلى طيب إلى صلب عبد الله بنكاح لا سفاح (فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٢،ص ٢٣٢، تحت رقم الحديث ١٧٣٥،حرف الهمزة)

اورملا علی قاری اس کے مقصود کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وهذا كله تعريف لنسبه الشريف المنضم بحسبه المنيف (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٧،ص ٣٠٧٠، كتاب الآداب،باب المفاخرة والعصبية)

مضمون نگار نے دراصل علامہ سیوطی کے تسامحات کی اتباع میں اس طرح کے استدلالات کا ذکر کیا ہے۔

جبکہ علامہ سیوطی کے اختیار کردہ ان مستدلات کا متعدد حضرات مفصل جواب تحریر کر چکے ہیں۔ [2]

---

[1] ثم قال :(فجعلنى فى خيرهم) وهو الأنس (ثم جعلهم) أى صير هذا الخير بمعنى الخيار والأخيار (فرقتين) عربا وعجما (فجعلنى فى خيرهم فرقة) وهم العرب (ثم جعلهم قبائل فجعلنى فى خيرهم قبيلة) يعنى قريشا (ثم جعلهم بيوتا) أى بطونا (فجعلنى فى خيرهم بيتا) يعنى بطن بنى هاشم(حاشية الكوكب الدرى على جامع الترمذى، ج۴،ص ٣٨٠،أبواب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم،باب فى فضل النبى -صلى الله عليه وسلم)

[2] قال السيوطى: ”وعندى فى نصرة هذا المسلك وما ذهب إليه الإمام فخر الدين أمور:
أحدها: دليل استنبطته مركب من مقدمتين.
الأولى :أن الأحاديث الصحيحة [دلت] على أن كل أصل من أصول النبى صلى الله عليه وسلّم من آدم إلى أبيه عبد الله فهو من خير أهل قرنه وأفضلهم.
والثانية :أن الأحاديث والآثار دلت على أنه لم تخل الأرض من عهد نوح أو آدم إلى بعثة النبى صلى الله عليه وسلّم ثم إلى أن تقوم الساعة من ناس على الفطرة يعبدون الله ويوحدونه ويصلون له وبهم تحفظ الأرض ، ولولاهم لهلكت الأرض ومن عليها.
وإذا قارنت بين هاتين المقدمتين أنتج منها قطعاً أن آباء النبى صلى الله عليه وسلّم لم يكن فيهم مشرك لأنه قد ثبت فى كل منهم أنه من خير قرنه ، فإن كان الناس الذين هم على الفطرة هم إياهم فهو المدعى ، وإن كانوا غيرهم وهم على الشرك لزم أحد أمرين :إما أن يكون المشرك خيراً من المسلم وهو باطل بالإجماع ،وإما أن يكون غيرهم خيراً منهم وهو باطل لمخالفة الأحاديث الصحيحة ،فوجب قطعاً أن لا يكون فيهم مشرك ليكونوا من خير أهل الأرض كل فى قرنه“.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

یہی وجہ ہے کہ صحیح حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ کو سب سے بہترین

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

هٰكذا قال السيوطى، و هو فى هذا بين الوهم الخلط.
أما ما جاء فى المقدمة الأولىٰ، فقد ثبت ذالک عن النبى صلى الله عليه وسلم بلا شک أن اصولهٗ كانت من خير أهل الأزمنة التى عاشو افيها، لكن هذه الخيرية فى النصوص ماذا يراد بها؟
إن سياق النصوص التى وردت فيها هذه النصوص يدل على المراد، و أنه شرف الحسب و النسب، ولا يلزم من أفضلية الشخص فى حسبه و نسبه أن يكون أفضل من كل وجهٍ فضلاً عن أن يكون مسلماً، و إذا كان كذلک فقد انهدم دليلهٗ بالكلية.
وأما المقدمة الثانية ،فمبنية على أخبار عن بعض العلماء لا تصلح دليلاً لو صحت فكيف وهى فى غالبها ضعيفة كما سيمر معنا.
قال السيوطى:" ذكر أدلة المقدمة الأولى :أخرج البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم "بعثت من خير قرون بنى آدم قرناً فقرناً حتى بعثت من القرن الذى كنت فيه".
قلت: حديث أبى هريرة رضى الله عنه أخرجه البخارى.
و الخيرية للقرن بعامة لا تعنى الخيرية المطلقة، و الكلام فى هذه النصوص و ما صح منها يتكلم عن الخيرية فى النسب، فالنبى صلى الله عليه وسلم بعث من أشرف الناس نسباً، كما جاء فى الحديث الذى سيسوقه السيوطى: "إن الله اصطفىٰ من ولد إبراهيم إسماعيل، و اصطفىٰ من ولد إسماعيل بنى كنانة ...". فلو كان النبيصلى الله عليه وسلم يتكلم عن أفراد لما ذكر بنى كنانة، و لكن بنى كنانة من أفضل بنى اسماعيل، و كذلک اصطفاؤهٗ قريشاً ففيهم الكفرة الفجرة، و انما ذلک مسوق لبيان شرفه صلى الله عليه وسلم نسباً ولا يعدو ذلک شيئاً.
ثم يقال: لو دل ذلک على مراد السيوطى بالمفهوم فإن المتقرر عند الأصوليين أن المنطوق مقدم على المفهوم، وحديث أنس الذى فى مسلم وغيره صريح صحيح فى أن أباهصلى الله عليه وسلم فى النار.
ولو صح المنهج والتسليم من السيوطى لما احتاج إلى تسويد عشرات الصحائف وليّ أعناق النصوص و البحث فى بطون الكتب عن المناكير و الشواذ لدعم رأيه المخالف للسلف، لأن الحديث نص فى المسألة. (نقض مسالک السيوطى فى والدى المصطفى ، ص ۱۲۲ الىٰ ۱۲۵ ، نقض المسلک الثانى، الناشر:دار الامام مالک،أبو ظبى ، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ))
وجوابا عَلى ذلک أقول وبالله الاستعانة : إن هذا تزيّدٌ وتحميل للنصوص فوق ما تحتمله ، فالنصوص كما نرى صحيحها وضعيفها وموضوعها يدور حول نسبه كان فى نسبه وأنّ بنى هاشم انما شرفوا . فأبى ذالک .وذكرأنه وإن زادبنى ها شم شرفاًالاأنهم أشرف بيوت العرب.
وسبب ذلک أن النبى بُعث من أعلى البيوت حسباً وشرفاًحتى لا يُقال إنه يطلب بدعوى النبوة الشرف والحسب، وقدقال هرقل لأبى سفيان لماسأله عن نسبه سألتک عن نسبه فذكرت أنه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

زمانہ قرار دیا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فيكم ذو نسب فكذلك الرسل تُبعث فى نسب قومها وعند مسلم فى أحساب قومها فلذلك أكّده ، اشد التأكيد ، وشرف الحسب والنسب لا علاقة له بالشرك والإيمان ، فقد يكون الرجل خيرا مَن آخر فى حسبه وإن كان الآخر خيرامَن الأول فى إيمانه.

والتفاضل عند الله بالتقوى هذا صحيح ، وليس للمشرك شرف عند الله هذا صحيح ، أما فى الدنيا فإن الحسيب حسيب وإن كان حسبه لايغنى عنه من الله شيئاً والاصطفاء والاختيار الواردفى النصوص ليس اصطفاء للجنة أو للنبوة وإنما هو اصطفاء واختيار وتفضيل دنيوى ، كما فضل بنى آدم على سائر الخلق ، واصطفاهم واختارهم للابتلاء ودخول الجنة أو النار،فالاصطفاء والاختيار فى النصوص إنما هو بسبب الحسب والنسب ليكون الرسول خارجاً من أحسب البيوت وأنسبها ، فهذا يمكن أن يجامع الشرك بل لا علاقة له بالإيمان وعدمه ، بدليل أنّ فى النصوص ذكر اصطفاء العرب واصطفاء بنى هاشم واصطفاء بنى عبدالمطلب وهؤلاء كلهم فيهم المشرك والمؤمن فكيف يفسر الاصطفاء بأنة تفضيل عند الله ؟ فهذا ليس فى شيء مما أورده،بل المفاضلة عند الله بالتقوى والإيمان وهذا مالم تتحدّث عنه النصوص.

ومن هنا تعرف أن ما هو محل إجماع من أن المؤمن خير من المشرك أن ذلك من حيث إيمانه أومن حيث منزلته عندالله لهذا قال تعالى:" إن أكرمكم عند الله أتقاكم" [الحجرات: ١٣] ولم يقل: عند الناس، وهذا لا يمنع أن يكون المشرك فى جانب من الجوانب أفضل وأعلى من حيث التفضيل الدنيوى،فكماأن المشرك قد يكون أغنى من المسلم وأجمل من هو أفصح منه فكذلك يمكن أن يكون أحسب منه وأعلى نسباً، بل قد يكون المسلم ولد زنى والمشرك ابن نبى فلا يمنع كون ولد الزنا المسلم أفضل من المشرك عند الله أن يكون المشرك الحسيب أفضل منه حسباً، وبهذا تعلم خطأ السيوطى رحمه الله فى فهم هذه النصوص.

ثمّ إنّ غاية ما فيه الاحتمال ، فكيف يُعارض القطعى فى ثبوته ودلالته كما جاء فى صحيح مسلم قوله : " إنّ أبى واباک فى النار " بأوهام وخيالات وظنون ؟ ! والظنّ لايغنى من الحق شيئاً .

فإذاعرفناأنّ هذه النصوص غاية ماتتحدّث عنه هوالتفضيل فى الشرف والحسب ، فإن ذلك يهدم ما سيبنيه عليه وهو هذا الدليل المركب من مقدمتين هذه إحداها ، وسنذكر الأخرى وما فيها من باب سد كل الأبواب الّتى يتمسّک بها المخالف(نقض مسالک السيوطى فى والدى المصطفى ، ص١٣٥ الٰى١٣٨ ، نقض المسلک الثانى، الناشر:دار الامام مالک،أبو ظبى ، الطبعة: 2006م، ١٤٢٧هـ)

[1] حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا أبو جمرة، قال :سمعت زهدم بن مضرب، قال: سمعت عمران بن حصين رضى الله عنهما، قال :قال النبى صلى الله عليه وسلم : خيركم قرنى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم(صحيح البخارى،رقم الحديث ٢٦٥١ ، كتاب الشهادات،باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد)

لیکن اس طرح کی احادیث سے کوئی عقل مند منصف یہ استدلال نہیں کرسکتا کہ اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے جملہ انسانوں کا مومن وموحد ہونا ثابت ہوتا ہے۔

پھر مضمون نگار نے امام بیہقی رحمہ اللہ (المتوفٰی:458ھ) کی ''دلائلُ النبوة'' کی روایت تو بڑی جلدی میں پیش کردی، لیکن خود امام بیہقی کے اسی تالیف میں مذکور اس مسئلہ سے متعلق مدلل ومفصل، اور صریح موقف پر غور نہیں کیا، جس میں امام بیہقی نے پہلے تو ابوین کے بارے میں متعدد احادیث کو روایت کیا ہے، پھر اس کے متصل بعد ان احادیث سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے فرمایا:

وكيف لا يكون أبواه وجده بهذه الصفة في الآخرة، وكانوا يعبدون الوثن حتى ماتوا، ولم يدينوا دين عيسى بن مريم عليه السلام وأمرهم لا يقدح في نسب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لأن أنكحة الكفار صحيحة، ألا تراهم يسلمون مع زوجاتهم فلا يلزمهم تجديد العقد، ولا مفارقتهن (دلائل النبوة، للبيهقي، ج ۱، ص ۱۹۲، ۱۹۳، جماع أبواب مولد النبي صلى الله عليه وسلم، باب ذكر وفاة عبد الله أبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفاة أمه آمنة بنت وهب ووفاة جده عبد المطلب بن هاشم)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین اور دادا، آخرت میں اس (کفر کی) صفت پر (محشور) کیوں نہ ہوں گے، جبکہ وہ اپنی وفات تک بُت پرستی میں مبتلا رہے، اور وہ عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کے دین پر ایمان نہیں لائے۔

لیکن ان کا یہ معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب میں عیب کا باعث نہیں، کیونکہ کفار کا نکاح درست وصحیح ہوتا ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ کفار، اگر اپنی بیویوں کے ساتھ اسلام لے آئیں، تو اُن کو نکاح کی تجدید لازم نہیں ہوتی، اور نہ میاں بیوی میں علیٰحدگی کرانے کی ضرورت ہوتی (بیہقی)

اس کے علاوہ امام بیہقی کی دوسری تالیف ''السنن الکبریٰ'' میں بھی ابوین کے مشرک ہونے کی تصریح دکھائی نہیں دی، جس کی دلیل میں امام بیہقی نے حضرت انس اور حضرت ابو

ہریرہ رضی اللہ عنہما کی صحیح مسلم کی معتبر احادیث کا ذکر فرمایا ہے۔ [1]

مذکورہ عبارات سے مضمون نگار کے احادیثِ صحیحہ کی تردید، اور ان کے کمزور ترین موقف کا بطلان صاف طور پر معلوم ہوگیا۔

پس مضمون نگار کا صحیح وصریح نصوص کے مقابلہ میں مذکورہ استدلال کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے اپنے اختیار کردہ ''حدیثی دلائل'' کے عنوان کے ذیل میں دوسری حدیث مندرجہ ذیل طریقہ پر لکھی ہے:

''حضرت انس رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بھی لوگ دو گروہ ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے مجھے ان میں سے بہتر میں کیا تو میں اپنے والدین کے جسم سے باہر آیا تو اس طرح کہ مجھے دورِ جاہلیت کا کوئی نقص نہیں پہنچا اور میں آدم علیہ السلام سے لے کر اپنے والدین تک کے پہنچنے تک نکاح سے ہوا ہوں، نہ کہ بدکاری سے ہوا۔

حَتّٰی انْتَهَیْتُ إِلٰی أَبِیْ وَأُمِّیْ، فَأَنَا خَیْرُکُمْ نَفْسًا(دلائل النبوۃ بیہقی : ۱۷۴/۱، باب ذکر اصل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ونسبۂ)

---

[1] وأبواه كانا مشركين بدليل.

ما أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أنبأ أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبدوس، ثنا عثمان بن سعيد الدارمي، ثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد بن سلمة، ح قال :وأنا أبو بكر بن عبد الله واللفظ له، ثنا الحسن بن سفيان، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا عفان، ثنا حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم :يا رسول الله، أين أبي؟ قال " :في النار "قال :فلما قفا دعاه، فقال " :إن أبي وأباك في النار "رواه مسلم في الصحيح، عن أبي بكر بن أبي شيبة.

وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، أنبأ أبو العباس السياري، ثنا أبو الموجه، ثنا يحيى بن أيوب، ثنا مروان بن معاوية، ح قال :وأخبرني أبو الوليد الفقيه، ثنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار، ثنا محمد بن عباد، ثنا مروان بن معاوية، عن يزيد بن كيسان، عن أبي حازم، عن أبي هريرة قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " :استأذنت ربي في أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي "، رواه مسلم في الصحيح، عن يحيى بن أيوب، ومحمد بن عباد(السنن الكبرى للبيهقي، ج۱۴ ص ۳۴۰، ۳۴۱ ، كتاب النكاح،باب نكاح أهل الشرك وطلاقهم)

’’تو میں تم سے بہتر ہوں ، ذات کے اعتبار سے بھی اور بہتر ہوں باپ کے اعتبار سے بھی‘‘انتھیٰ.

پھر مضمون نگار نے اس روایت کو پہلی روایت کے ساتھ جمع کر کے یہ استدلال کیا کہ:

’’مذکورہ بالا دونوں حدیثوں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیلے کا سب قبیلوں سے بہتر ہونا اور آپ کے گھر اور والدین کا سب گھر والوں اور آباء سے بہتر ہونا بتایا گیا ہے،تو معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین خیر والے اور افضل تھے اور یہ تبھی ہو سکتے ہیں ،جبکہ وہ دونوں موحّد ہوں،مشرک نہ ہوں‘‘۔انتھیٰ.

مضمون نگار کی طرف سے پہلی حدیث سے استدلال کی حقیقت وماہیت پر تو کلام پہلے گذر چکا ہے۔

جہاں تک حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مندرجہ بالا حدیث سے استدلال کا تعلق ہے،تو مضمون نگار کے غلو کا یہ عالم ہے کہ ان کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی معتبر سند سے مروی، صحیح مسلم کی صریح حدیث تو نظر نہ آئی،لیکن حضرت انس ہی کی متشابہ وکمزور سند سے مروی روایت بیہقی کی کتاب میں بھی نظر آ گئی،اور خود امام بیہقی کا اس بارے میں وہ موقف بھی دکھائی نہیں دیا،جس کا ذکر پہلے گذرا۔

پھر مضمون نگار نے امام بیہقی کی’’دلائلُ النبوۃ‘‘کی،حضرت انس سے مروی جس روایت کا حوالہ دیا ہے،اس کی سند اور متن سمیت عربی عبارت مندرجہ ذیل ہے:

حدثنا أبو جعفر :محمد بن أبان القلانسی ، قال :حدثنا أبو محمد :عبد الله بن محمد بن ربیعة القدامی، قال :حدثنا مالک بن أنس، عن الزهری، عن أنس بن مالک، وعن أبی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، قالا :بلغ النبی، صلی الله علیه وسلم، أن رجالا من کندة یزعمون أنه منهم، فقال :إنما کان یقول ذاک :العباس، وأبو سفیان بن حرب، إذا قدما المدینة لیأمنا بذلک، وإنا لن ننتفی من آبائنا، نحن بنو النضر بن کنانة .قال :وخطب رسول الله، صلی الله علیه وسلم، فقال :أنا محمد، بن عبد الله، بن عبد المطلب، بن هاشم، بن عبد مناف، ابن قصی، بن کلاب، بن مرة، بن کعب، بن لؤی، بن غالب، بن فهر، ابن مالک، بن النضر، بن کنانة، بن خزیمة، بن مدرکة، بن إلیاس، بن مضر، بن نزار .وما افترق

الناس فرقتين إلا جعلنى الله فى خيرهما .فأخرجت من بين أبوين، فلم يصبنى شيء من عهر الجاهلية .وخرجت من نكاح، ولم أخرج من سفاح، من لدن آدم، حتى انتهيت إلى أبى وأمى، فأنا خيركم نفسا وخيركم أباصلى الله عليه وسلم (دلائل النبوة،للبيهقى، ج ١،ص ١٧٤، ١٧۵، جماع أبواب مولد النبى صلى الله عليه وسلم،باب ذكر شرف أصل رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسبه)

اس روایت کی سند کے بارے میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد آگے خود امام بیہقی نے فرمایا کہ:

تفرد به أبو محمد :عبد الله بن محمد بن ربيعة القدامى، هذا وله عن مالك وغيره أفراد لم يتابع عليها (دلائل النبوة،للبيهقى، ج ١،ص ١٧۵، جماع أبواب مولد النبى صلى الله عليه وسلم،باب ذكر شرف أصل رسول الله صلى الله عليه وسلم ونسبه)

اور عبداللہ بن محمد بن ربیعہ قدامی کے متعلق ابنِ حبان فرماتے ہیں:

عبد الله بن محمد بن ربيعة القدامى.
من أهل المصيصة يروى عن مالك وإبراهيم بن سعد روى عنه أهل الثغر كان تقلب له الأخبار فيجيب فيها كان آفته انبه لا يحل ذكره فى الكتب إلا على سبيل الاعتبار ولعله أقلب له على مالك أكثر من مائة وخمسين حديثا فحدث بها كلها (المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج ١،ص ۵٣٣، رقم الترجمة ۵٦٧،ذكر أجناس من أحاديث الثقات التى لا يجوز الاحتجاج بها،باب العين)

اور ابونعیم اصبہانی فرماتے ہیں:

عبد الله بن محمد بن ربيعة القدامى يروى عن مالك وإبراهيم بن سعد المناكير (الضعفاء لابى نعيم،ص ١٠٠، تحت رقم الترجمة: ١١٤، باب العين)

اور ابنِ عدی ان کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وهذا الحديث مع أحاديث أخر لم أذكره ها هنا عن مالك وعن غيره وعامة حديثه غير محفوظة وهو ضعيف على ما تبين لى من رواياته واضطرابه فيها (الكامل فى ضعفاء الرجال، ج۵،ص ٤٢٤، رقم الترجمة ١٠٩٢، تحت ترجمة "عبد الله بن محمد بن ربيعة بن قدامة" من اسمه عبد الله)

اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں:

قال ابن حبان :لا يحل ذكره فى الكتب إلا على سبيل الاعتبار .وقال أبو عبد الله الحاكم :يروى عن مالك الموضوعات (تاريخ الإسلام ووفيات

المشاهير والأعلام، ج۵، ص ۱۰۳، رقم الترجمة ۲۲۰، حرف العين)

اورحافظ ابنِ حجر عسقلانی فرماتے ہیں:

عبد الله بن محمد بن ربيعة بن قدامة القدامي المصيصي (أبو محمد)أحد الضعفاء .أتى عن مالك بمصائب ....ضعفه ابن عدى، وغيره .على أن القدماء ما رأيتهم ذكروه .انتهى.قال ابن عدى :عامة حديثه غير محفوظ......وقال الحاكم والنقاش :روى عن مالك أحاديث موضوعة.

وقال الخليلي :أخذ أحاديث الضعفاء من أصحاب الزهرى فرواها عن مالك.

وقال السمعاني في الأنساب :كان يقلب الأخبار لا يحتج به.

وقال أبو نعيم الأصبهاني :روى المناكير (لسان الميزان، ج۴، ص ۵۵۷ الیٰ ۵۵۹، رقم الترجمة ۴۳۹۹، حرف العين المهملة)

مضمون نگار نے مذکورہ استدلال کو دراصل علامہ سیوطی کی اتباع میں اختیار کیا ہے، اور علامہ سیوطی کا یہ استدلال نہایت کمزور ہے۔ [1]

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے اپنے اختیار کردہ ''حدیثی دلائل'' کے ضمن میں تیسری حدیث مندرجہ ذیل الفاظ میں نقل کی ہے:

---

[1] قال السيوطي: " وأخرج البيهقي في دلائل النبوة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال (مافترق الناس فرقتين إلا جعلني الله في خيرهما ، فأخرجت من بين أبويّ فلم يصبني شيء من عهد الجاهلية ، وخرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم حتى انتهيت إلى أبي وأمي فأنا خيركم نفساً وخيركم أباً) ".

قلت: أخرجه البيهقي عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً، و هذا الحديث ضعيف جداً لا يثبت ولاتقوم بلفظه حجة، قال البيهقي عقب إيراده: "تفرد به عبدالله بن محمد بن ربيعة القُدامي، و لهٗ عن مالك و غيره أفراد لم يتابع عليها"

قلت: و قد قصر البيهقي في وصفه، بل قال ابن حبان: "كان تقلب له الأخبار فيجيب فيها لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل الاعتبار ولعله أقلب له على مالك أكثر من مائة وخمسين حديثا فحدث بها كلها"، و قال ابن عدى: "عامة حديثه غير محفوظة، و هو ضعيف على ما تبين لي من رواياته و اضطرابه فيها"، و قال الذهبي: "أتى عن مالك بمصائب"(نقض مسالك السيوطي في والدى المصطفى ، ص : ۱۲۵، ۱۲۶، نقض المسلك الثاني، الناشر: دار الامام مالك،أبو ظبي ، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷هـ)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنا چاہا تو لوگوں کے دو حصے کیے، ایک عرب کو اور دوسرا عجم کو بنایا، اور اللہ کی پسند عرب میں تھی، پھر عرب کے دو حصے کیے، یمن کو ایک اور مصر کو ایک اور قریش کو ایک حصہ کیا (بلکہ پورے تین حصے کیے) اور اللہ تعالیٰ کی پسند قریش میں تھی۔

ثم أخرجني من خير من انا منه (مجمع الزوائد : ۸/۳۹۹ . المعجم الاوسط :۴/۱۳۵)

''پھر مجھے اس بہتر سے نکالا جس سے میں ہوں''

ف: غور فرمایئے کہ حدیث بالا کے آخری الفاظ'' **ثم أخرجني من خير من انا منه** '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کا خیر و افضل ہونا ثابت کرتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشرک اور بت پرست افضل اور خیر نہیں ہوتا'' انتھیٰ.

کسی بھی حدیث سے کوئی استدلال کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کی سند پر غور کر لیا جائے، سند کی صحت کے بغیر اتنا بڑا حکم لگا دینا درست نہیں ہوا کرتا، علم و تحقیق کی رو سے یہ طریقہ کسی کام کا نہیں۔

مضمون نگار نے یہاں بھی وہی تلبیس کی کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے صحیح مسلم میں مروی صریح حدیث کو نظر انداز کر کے، ان کی ہی سند سے مروی ایک مشتبہ و کمزور ترین روایت کا سہارا پکڑنے میں عافیت سمجھی، اور جس طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کے موقف میں پہلے تحریف کی، اسی طرح یہاں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے موقف میں بھی تحریف کرنے سے اللہ کا خوف لاحق نہ ہوا۔

اس کے بعد عرض ہے کہ مضمون نگار کی طرف سے طبرانی کی نقل کردہ مندرجہ بالا روایت ''محمد بن عبدالرحمٰن'' کی سند سے مروی ہے۔ [1]

---

[1] حدثنا علی بن سعید الرازی قال :نا بشر بن معاذ العقدی قال :حدثنی محمد بن عبد الرحمن بن رواد قال :حدثنی أبی، عن أبیه، عن أبی هریرة قال :قال رسول الله صلی الله علیه وسلم :إن الله حین خلق الخلق بعث جبریل فقسم الناس قسمین :فقسم العرب قسما، وقسم العجم قسما،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

علامہ ہیثمی نے ''مجمعُ الزوائد'' میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ اس کی سند میں غیر معروف راوی ہیں۔ [1]

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض نسخوں میں مذکورہ روایت میں ''محمد بن عبد الرحمٰن بن رواد'' مذکور ہے، جس کا محدثین سے ثبوت نہیں ملتا، بلکہ صحیح لفظ ''رواد'' کے بجائے ''رداد'' ہے، یعنی بعض نسخوں میں ''د'' کے بجائے ''و'' چھپ گیا ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وكانت خيرة الله فى العرب، ثم قسم العرب قسمين :فقسم اليمن قسما، وقسم مضر قسما، وقريشا قسما، فكانت خيرة الله فى قريش، ثم أخرجنى من خير من أنا منه،لا يروى هذا الحديث، عن أبى هريرة إلا بهذا الإسناد، تفرد به :بشر بن معاذ "(المعجم الأوسط،للطبرانى،رقم الحديث ۳۸۰۲، باب العين)

[1] وعن أبى هريرة قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :-إن الله حين خلق الخلق بعث جبريل فقسم الناس قسمين، فقسم العرب قسما وقسم العجم قسما، وكانت خيرة الله فى العرب، ثم قسم العرب قسمين، فقسم اليمن قسما وقسم مضر قسما وقريشا قسما، وكانت خيرة الله فى قريش، ثم أخرجنى من خير من أنا منه.

رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه من لم أعرفه(مجمع الزوائد ، ج۸ص۲۱۷،تحت رقم الحديث ۱۳۸۲۸،باب فى كرامة أصله صلى الله عليه وسلم،كتاب علامات النبوة)

[2] قال أبو سليمان جاسم بن سليمان حمد الفهيد الدوسرى:

قال الطبرانى" :لم يروه عن ابن دينار إلا محمد بن رداد ."وقال ابن عدى " :لا أعلم يرويه غير ابن الرداد هذا ."أهـ.

قلت :قال عنه أبو حاتم :ذاهب الحديث، ليس بقوى .وقال ابن عدى :رواياته ليست محفوظة .ولينه أبو زرعة .(اللسان250 - 249 /5 :).

وقال أبو حاتم :هذا حديث منكر .كذا فى "العلل "(306 /2) لابنه.

وقال الهيثمى " :(325 /5)وفيه محمد بن عبد الرحمن بن رداد (تحرف فى المطبوع إلى رواد)، وهو ضعيف ."أهـ.(الروض البسام بترتيب وتخريج فوائد تمام، ج۳،ص ۵۷، كتاب الجهاد،ابواب السفر،أبواب السفر،باب :سافروا تصحوا)

وقال أبو الفيض الغُمَارِى الأزهرى:

قال فى الكبير :وفيه عبد الرحمن بن أبى رواد . . .إلخ.

قلت :ليس فى الرواة من اسمه محمد بن عبد الرحمن بن أبى رواد، وإنما هو محمد بن عبد الرحمن بن الرداد بدالين، ذكره البخارى فى التاريخ الكبير(المداوى لعلل الجامع الصغير وشرحى المناوى، ج٦،ص ٤٤٦،حرف الميم)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور واقعہ یہ ہے کہ ''محمد بن عبدالرحمٰن رداد'' سے اس کو ''بشر بن معاذ'' نے روایت کیا ہے، اور محدثین کی تصریح کے مطابق یہی شخص ''بشر بن معاذ'' سے روایت کرنے والے ہیں۔

جبکہ محدثین نے ''محمد بن عبدالرحمٰن بن رداد'' کی شدید تضعیف کی ہے۔

چنانچہ علامہ ہیثمی ان ہی کی سند سے ایک روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں:

رواہ الطبرانی فی الأوسط وفیہ محمد بن عبد الرحمن بن رواد وهو ضعیف(مجمع الزوائد، ج۲ص۱۷۵،تحت رقم الحدیث ۳۰۶۵،کتاب الصلاۃ،باب حقوق الجمعۃ من الغسل والطیب ونحو ذلک)

نیز علامہ ہیثمی ایک اور حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

رواہ الطبرانی فی الأوسط، وفیہ محمد بن عبد الرحمن بن رواد، وهو ضعیف(مجمع الزوائد، ج۵ص۳۲۴، تحت رقم الحدیث ۹۶۵۸، کتاب الجهاد،باب اغزوا تغنموا وسافروا تصحوا)

اور ابنِ عدی فرماتے ہیں:

محمد بن عبد الرحمن بن الرداد مدینی من ولد بن أم مکتوم روایاته عمن روی لیست محفوظة (الکامل فی ضعفاء الرجال، ج۷،ص۴۰۲، رقم الترجمة ۱۶۶۶، من اسمه محمد)

اور حافظ ذہبی ''تاریخِ اسلام'' میں فرماتے ہیں:

محمد بن عبد الرحمن بن رَدَّاد المدنیُّ.
من ولد ابن أمّ مکتوم.
رَوَی عَنْ :عبد الله بن دینار، وسهیل بن أبی صالح، ویحیی بن سعید.

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال عبد الله مرحول:

وقال الهیثمی :فیه محمد ابن عبد الرحمن بن رواد وهو ضعیف .قلت :وقوله رواد . بالواو إنما هو تصحیف والصواب رداد بالدال(حاشیة: الاستغناء فی معرفة المشهورین من حملة العلم بالکنی ،ج۲،ص۸۵۵، تحت رقم الحدیث ۱۰۰۰ ،حرف العین،باب أبی علقمة)

وقال عبد الملک بن عبد الله الدهیش:

وفیها أیضاً :(إبن رواد) والصواب رداد .المیزان.3/623 :(حاشیة:جامع المسانید والسُّنَن الهادی لأقوم سَنَن لابنِ کثیر، ج۲ص۵۱۷، رقم الحدیث ۳۰۰۰،تحت ترجمة عمرةُ بنتُ عبد الرحمن عنهُ)

وعنه :بِشُر بن مُعاذ، ويعقوب بن كاسب .قال ابن عَدىّ :عامة ما يرويه غير محفوظ.
وقال المؤلّف فى كتابه "المغنى ":"ضعفوه.وقال أبو حاتم :ليس بقوىّ(تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، ج۴،ص ۱۹۶۱، رقم الترجمة ۳۱۷، حرف الميم)

نیز حافظ ذہبی ''میزانُ الاعتدال'' میں فرماتے ہیں:

محمد بن عبد الرحمن بن الرداد.
مدينى، من ولد ابن أم مكتوم.
يروى عن عبد الله بن دينار، ويحيى بن سعيد.
قال أبو حاتم :ليس بقوى.
وقال أبو زرعة :لين.
وقال ابن عدى :رواياته ليست محفوظة.
وقال الأزدى :لا يكتب حديثه.
بشر بن معاذ، حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن الرداد، حدثنا عبد الله بن دينار، عن ابن عمر -مرفوعا :سافروا تصحوا وتغنموا.
يعقوب بن كاسب، حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن الرداد، عن يحيى بن سعيد، عن عمرة، قالت :تكلم مروان يوما على المنبر، فذكر مكة فأطنب، فقال له رافع ابن خديج :أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :المدينة خير من مكة.
قال ابن عدى :حدثناه على بن سعيد، حدثنا يعقوب.
قلت :ليس بصحيح، وقد صح فى مكة خلافه (ميزان الاعتدال، ج۳، ص۶۲۳، رقم الترجمة ۷۸۴۸،حرف الميم،تحت ترجمة "محمد بن عبد الرحمن بن الرداد")

اور حافظ ابنِ حجر عسقلانی فرماتے ہیں:

محمد بن عبد الرحمن بن الرداد.
مدينى من ولد ابن أم مكتوم.
يروى، عن عبد الله بن دينار ويحيى بن سعيد.
قال أبو حاتم :ليس بقوى.
وقال أبو زرعة :لين.
وقال ابن عدى :رواياته ليست محفوظة.
وقال الأزدى :لا يكتب حديثه.
بشر بن معاذ :حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن الرداد حدثنا عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعا :سافروا تصحوا وتغنموا.

يعقوب بن كاسب :حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن الرداد عن يحيى بن سعيد عن عمرة قالت :تكلم مروان يوما على المنبر فذكر مكة فأطنب فقال له رافع بن خديج رضى الله عنه :أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :المدينة خير من مكة.

قال ابن عدى :حدثناه على بن سعيد حدثنا يعقوب.قلت :ليس هو بصحيح ,وقد صح فى مكة خلافه .انتهى.

وذكره ابن حبان فى الثقات وقال :كان يخطىء .وقال أبو حاتم :ذاهب الحديث(لسان الميزان، ج۷،ص۲۸۵، ۲۸۶، رقم الترجمة ۷۰۷۲،حرف الميم،من اسمه محمد،تحت ترجمة"محمد بن عبد الرحمن بن الرداد")

اور حافظ سخاوی فرماتے ہیں:

محمد بن عبد الرحمن بن رداد بن عبد الله بن عبد الله بن شريح بن مالك القرشى : العامرى من أهل المدينة من ولد ابن أم مكتوم يروى عن عبد الله بن دينار وسهيل بن أبى صالح ويحيى بن سعيد الأنصارى وعنه بشر بن معاذ ويعقوب بن حميد بن كاسب وإسماعيل بن أبى أويس وعبد الله بن نافع الصايغ ومعاوية بن هشام ذكره ابن حبان فى ثقاته وقال :كان يخطىء وقال ابن عدى :عامة ما يريده غير محفوظ وقال ألأزدى :لا يكتب حديثه وقال أبو حاتم :ليس بقوى ذاهب الحديث ولم يقرأ كما قال ابنه عليهم حديثه وقال أبو زرعة :مدنى لين وقال الذهبى وفى المغنى :ضعفوه وذكره فى الميزان وأورد له عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن رافع بن حديج مرفوعا "المدينة خير من مكة "وقال :ليس بصحيح وقد صح فى مكة خلافه (التحفة اللطيفة فى تاريخ المدينة الشريفة، ج۲،ص۵۰۸، رقم الترجمة ۳۹۰۱، حرف الميم)

اور علامہ مناوی فرماتے ہیں:

قال الطبرانى :لم يروه عن ابن دينار إلا محمد بن رواد وقال البيهقى :رواه محمد بن عبد الرحمن بن رواد عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر اه قال فى المهذب :ابن رواد واه اه وفى الميزان عن الأزدى لا يكتب حديثه ثم أورد له هذا الخبر اه وقد علمت أن روادا تفرد به فالحديث لأجله شديد الضعف(فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج۴ص۸۲،تحت رقم الحديث ۴۶۲۵،حرف السين)

اب جس راوی کی مرویات کو بعض محدثین نے ''لين، ليس بقوى ''فرمایا ہو، اور بعض محدثین نے ''عامة مايرويه غير محفوظ ''اور اس کی حدیث کو ''غير صحيح ''فرمایا

ہو، اور بعض نے اس راوی کو''ذاهب الحديث ''کہا ہو، اور بعض محدثین نے''لا يكتب حديثه ''کہا ہو، اور بعض محدثین نے''كان يخطئى ولم يقرء ''فرمایا ہو، اور بعض نے''واه واه''فرمایا ہو، اور بعض نے''شديد الضعف'' کی تصریح فرمائی ہو۔

ایسے راوی کی روایت کو لے کر مندرجہ بالا استدلال، دراصل ایک نرالا اجتہاد ہی کہلائے جانے کا مستحق قرار پاسکتا ہے۔

پھر اگر ان میں سے بعض روایات کو معتبر بھی مانا جائے، تب بھی اس سے مضمون نگار کا موقف ثابت نہیں ہوتا۔

چنانچہ فقہ حنفی کے مشہور محقق، اور''ملتقى الابحر ''اور''شرح منية المصلى ''جیسی کتابوں کے مصنف، علامہ ابراہیم بن محمد حلبی (المتوفی:945ھ) اپنے ایک مستقل رسالہ ''رسالة فى حق ابوى الرسول ﷺ''میں فرماتے ہیں:

> واما قوله صلى الله عليه وسلم "بعثت فى خير قرون بنى آدم قرنا فقرنا، حتى كنت فى القرن الذى كنت منه"
>
> وقوله صلى الله عليه وسلم "ان الله خلق الخلق فجعلنى فى خير قرن، ثم تخير القبائل، فجعلنى فى خير قبيلة، ثم تخير البيوت فجعلنى فى خير بيوتهم، فانا خيرهم نفسا وخيرهما بيتا"
>
> وقوله صلى الله عليه وسلم "ان الله اصطفى من ولد ابراهيم: اسماعيل، واصطفى من ولد اسماعيل: بنى كنانة، واصفطىٰ من بنى كنانة: قريشا، واصطفىٰ من قريش: بنى هاشم، واصطفانى من بنى هاشم"
>
> وقوله صلى الله عليه وسلم "ان الله عزوجل اختار خلقه فاختار منهم بنى آدم، ثم اختار بنى آدم فاختار منهم العرب، ثم اختار العرب فاختار بنى هاشم، ثم اختار بنى هاشم فاختارنى منهم، فمل ازل خيارا من خيار....، الحديث.
>
> وقوله صلى الله عليه وسلم "ان قريشا كانت نورا بين يدى الله عزوجل قبل ان يخلق آدم بألفى عام، يسبح ذلك النور، ويسبح الملائكة بتسبيحه، فلما خلق آدم القى ذلك النور فى صلبه، فاهبطنى الله تعالىٰ الى الارض فى صلب آدم، وجعلنى فى صلب نوح، وقذف بى فى صلب ابراهيم، ثم لم يزل ينقلنى من الاصلاب الكريمة والارحام الطاهرة، حتى اخرجنى من بين ابوين لم يلتقيا على سفاح قط "

فالمراد فی جمیع ذالک خیریة الجملة التی هو صلی الله علیه وسلم فیها علی ما یقابلها . ولا یجوز غیر ذالک ،اذ لو أرید تفضیل کل فرد من المفضل علی جملة المفضل علیه أو علی کل فرد منه ، لزم المحال و الکفر .
اذ یلزم أن یکون أبو جهل و أحزابه خیرا من کل فرد من القرون المتقدمة فی الاحادیث الاربعة ، مع ما فی القرون من الأنبیاء.
ویلزم أن یکون فی کل فرد من الکفار خیرا من الملائکة فی الحدیث الرابع . واللازم ظاهر الفساد ، فکذا الملزوم ، فتعین ما قلناه ، ولا دلیل فیه للخصم.
وکذا الحدیث الخامس :لیس المرادفیه(من قریش) کل فرد، لاشتمال قریش علی الکفار فی جملتهم المشتملة علی الدرة الیتمة التی هی النور المنور لها، مع ما اشتملت علیه فی الظلمة الخفیة به.
فلما انفصل عنها عاد ما کان منها ظلمة غیر قابلة للتنور الی اصله، وما تأثر بالنور منورا.
والنور نور : (ذلک تقدیر العزیز العلیم)
والمراد من الأصلاب الکریمة المرضیة حسبا و نسبا وعفة عن الفاحشة.
وکذا الأرحام الطاهرة عن خبث السفاح والشبهة ، بدلیل سیاق الحدیث ، وهو قوله : لم یلتقیا علی سفاح قط . وتوفیقا بین الأدلة علی ما تقدم فی کفر أبی ابراهیم الثابت بنص القرآن و الحدیث والاجماع . وکفر قصی و عبد المطلب وعبد الله الثابت بالأحادیث الصحیحة و بالاجماع .
قال أبو الفرج بن الجوزی : ولا یختلف المسلمون أن عبد المطلب مات کافرا ، وکذا قال فی حق عبد الله : لا خلاف أنه مات کافرا .
وبالجملة : فالاجماع علی ذالک معلوم بالضرورة فی مذهب أهل السنة والجماعة . نعم : نقل الفخر عن الرافضة بأنهم یدعون ما قاله الشخص المذکور . (رسالة فی حق أبوی الرسول صلی الله علیه وسلم ، ص ۳۰ الٰی ۳۵، مطبوعة : دار المعارج ، الطبعة الاولی : ۱۴۲۹ هـ ، ۲۰۰۸ م، جمهوریة مصر العربیة، القاهرة)

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے اپنے اختیار کردہ ’’حدیثی دلائل‘‘ کے عنوان کے ذیل میں چوتھی حدیث مندرجہ ذیل طریقہ پر لکھی ہے:

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ

فرماتے ہوئے سنا کہ:

”کُلُّ نَسَبٍ وَسَبَبٍ یَنْقَطِعُ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ، إِلَّا مَا کَانَ مِنْ سَبَبِی وَنَسَبِیْ......(مستدرک، رقم الحدیث : ۴۶۸۴)

”قیامت کے روز ہر نسبی تعلق اور سسرالی رشتہ منقطع ہو جائے گا، صرف میرا نسب اور سسرالی رشتہ باقی رہے گا“

فائدہ :اس ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب مبارک کی شرافت اور سسرالی رشتہ کی عظمت واضح ہوئی اور یہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کریمین مشرک اور ناری نہ ہوں، بلکہ موحّد اور ناجی ہوں، وگرنہ پیغمبر کی ذات میں کفر وشکر کا دوامی اتصال لازم آئے گا، جو بہت بڑا نقص اور عیب ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی ہر قسم کے عیوب سے پاک ومبرّا ہے۔انتہٰی.

مضمون نگار صحیح علم وتحقیق کی نعمت سے محروم ہیں، جس کی وجہ سے ایسے ایسے استدلال کرتے ہیں، جن کا متقدمین اور سلف محققین سے ذکر تک نہیں ملتا، جیسا کہ ان کے درجِ بالا استدلال سے ظاہر ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ مضمون نگار نے مستدرک حاکم کی ایک حدیث کے الفاظ کو نقل کیا، دوسری حدیث کا ذکر ہی نہیں کیا، تاکہ بات مکمل ہوتی۔

امام حاکم کی اس روایت پر حافظ ذہبی نے منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے۔

قال الذهبی فی المستدرک:منقطع (مستدرک للحاکم، تحت رقم الحدیث ۴۶۸۴، کتاب معرفة الصحابة رضی الله عنهم)

جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں علی بن حسین اور عمر رضی اللہ عنہ کے درمیان انقطاع پایا جاتا ہے۔

اور امام حاکم نے حضرت مسور سے مندرجہ ذیل الفاظ کو روایت کیا ہے:

وَإِنَّ الْأَنْسَابَ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ تَنْقَطِعُ غَیْرَ نَسَبِیْ وَسَبَبِیْ وَصِهْرِیْ

(مستدرک للحاکم،رقم الحدیث۴۷۴۷، کتاب معرفة الصحابة رضی الله عنهم)

ان احادیث میں نسب کا جو حکم مذکور ہے، وہی حکم سبب وصہریت کا بھی مذکور ہے۔

اوران احادیث میں ''نسب'' کی نسبت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے، یعنی یہ فرمایا کہ جو میرا نسب ہو، اور جس کا نسب مجھ سے ثابت ہو، جس سے وہ افراد مراد ہیں، جن کا فروعی طور پر نسب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، جس طرح ''صہر'' اور ''سبب'' کی نسبت بھی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جن افراد کا مجھ سے ''صہر، یا سبب'' کا رشتہ وابستہ ہو۔

لہٰذا آپ سے متعلق'' صھریت ''اور'' سببیت '' مراد ہے، پس جس کا ''نسب'' اور جس کا ''صہر'' اور جس کا ''سبب'' محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوگا، وہ اس کے لئے کارآمد ہوگا۔

اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب بجائے اصول کا نسب مراد لینا کسی طرح بھی درست نہیں، کیونکہ وہ بنو ہاشم ہے، جس میں بہت سے صریح کفار ومشرک داخل ہوجاتے ہیں، جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے'' صہر، وسبب'' کے بجائے اصول کا ''صہر وسبب مراد لینا درست نہیں، کیونکہ اس میں متعدد صریح کفار ومشرک بھی داخل ہوجاتے ہیں۔

چنانچہ امام مناوی مذکورہ حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

(غیر نسبی وسببی) النسب بالولادة والسبب بالزواج أصله من السبب وهو الحبل الذی یتوصل به إلی الماء ثم استعیر لکل ما یوصل لأی شیء (وصهری) الفرق بینه وبین النسب أن النسب راجع لولادة قریبة لجهة الآباء والصهر من خلطة تشبه القرابة یحدثها التزویج (فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، ج۴، ص ۴۲۱، تحت رقم الحدیث ۵۸۳۴، حرف الفاء)

اور امام مناوی دوسری تالیف میں فرماتے ہیں:

(کل نسب وصهر ینقطع یوم القیامة إلا نسبی وصهری) معناه ینتفع یومئذ بالنسبة إلیه ولا ینتفع بسائر الأنساب (التیسیر بشرح الجَامِعِ الصَّغِیرِ، ج۲، ص ۲۱۸، حرف الکاف)

اور امام مناوی دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

(غیر نسبی وسببی) النسب بالولادة والسبب بالزواج (وصهری) الفرق بینه وبین النسب إن النسب راجع لولادة قریبة من جهة الآباء والصهر من خلطة تشبه القرابة یحدثها التزویج (التیسیر بشرح الجَامِعِ الصَّغِیرِ، ج۲، ص ۱۶۶، حرف الفاء)

اور کا سلافہ بالا میر اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(غیر نسبی) بالولادة .(وسببی) بالزواج .(وصھری) وھو کالتفسیر للنسب إلا أن یقال الصھر من یزوجه الرجل والسبب من یتزوج منھم
(التنویر شرح الجامع الصغیرِ، ج۷، ص۴۶۸، تحت رقم الحدیث ۶۱۸۵، حرف الفاء)

اور صاحبِ تفسیرِ مظہری فرماتے ہیں:

فعلی ھذا معنی الحدیث کل نسب وسبب منقطع الا سببی ونسبی ولو بواسطة یعنی نسبی ونسب ابنائی وان سقلوا وسببی ومن له منی سبب- فکان المراد ان قرابات الکفار وموالاتھم تنقطع دون قرابات المؤمنین وموالاتھم نظیرہ قوله تعالی -الأخلاء یومئذ بعضھم لبعض عدو إلا المتقین(التفسیر المظھری، ج۵، ص ۲۳۴، سورة الرعد)

اور ایک مقام پر فرماتے ہیں:

فان قیل قد ورد فی الحدیث کل نسب وصھر ینقطع یوم القیامة إلا نسبی وصھری -رواہ ابن عساکر عن ابن عمر بسند صحیح قلت نسب المؤمنین داخل فی نسب النبی صلی اللہ علیه وسلم فانه ابو المؤمنین وأزواجه أمھاتھم -وقال البغوی معنی الحدیث لا ینفع یوم القیامة سبب ونسب الا نسبه وسببه وھو القران والایمان(التفسیر المظھری، ج۶، ص۴۰۳، سورة المؤمنون)

اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے، آپ کے آباء واجداد کا نسب مراد لیا جائے گا، اور اس کی بنیاد پر ایمان کو ثابت قرار دیا جائے گا، تو نسب کے اخوات ''**سببیت وصھریت**'' میں بھی اوپر کی جہت سے ان رشتوں کا مراد لینا لازم آئے گا، اور ان رشتوں کے لئے ایمان کو لازم قرار دینے کی صورت میں بہت سے یقینی ان کفار کو بھی مومن وموحد قرار دینا لازم آئے گا، جن کا نسب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء واجداد سے ثابت ہے، جیسا کہ ابولہب، اور ابو طالب وغیرہ۔

اس طرح کے اور بھی صہریت کے متعدد رشتہ داروں کے لئے ایمان کو ثابت ماننا لازم آئے گا، جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

لہٰذا مضمون نگار کا یہ استدلال کسی طرح درست نہیں، اسی وجہ سے کسی محقق نے آج تک یہ استدلال نہیں کیا۔

اوراگرکوئی عمومی رشتوں کومراد لے،تو قاعدہ کی رو سے کامل،اورابدی نجات کے لئے ایمان شرط ہے،باقی تخفیف بغیرایمان کے بھی ممکن ہے،جیسا کہ ہم دوسری تالیف میں مفصل واضح کر چکے کہ:

''اس طرح کی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رشتہ داری آخرت میں مفید ہوگی، مؤمن رشتہ داروں کے لئے تو مفید ہونا ظاہر ہے، اور جومؤمن نہیں ہوگا، اُس کو یہ رشتہ داری مفید نہ ہوگی، البتہ یہ بات ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کے باعث آپ کے بعض غیرمومن رشتہ داروں کے عذاب میں تخفیف کردی جائے، جیسا کہ ابوطالب کے بارے میں صحیح احادیث میں آیا ہے، لیکن اس کے باوجود کسی کافرومشرک کوجہنم کے دائمی عذاب سے نجات حاصل نہ ہوگی، کیونکہ اس کے لئے قرآن وسنت کی واضح نصوص کی رو سے ایمان شرط ہے، اورکافرپر جنت کے حرام ہونے کا، اللہ تعالیٰ کی طرف سے اٹل فیصلہ ہے'' انتہٰی۔

جیسا کہ حافظ ابنِ حجر نے تصریح کی ہے۔ [1]

---

[1] وفی الحديث دلالة على أن الكافر قد ينفعه العمل الصالح فی الآخرة ;لكنه مخالف لظاهر القرآن، قال الله تعالى "وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا "وأجيب أولا بأن الخبر مرسل أرسله عروة ولم يذكر من حدثه به، وعلى تقدير أن يكون موصولا فالذى فی الخبر رؤيا منام فلا حجة فيه، ولعل الذى رآها لم يكن إذ ذاک أسلم بعد فلا يحتج به، وثانيا على تقدير القبول فيحتمل أن يكون ما يتعلق بالنبی صلى الله عليه وسلم مخصوصا من ذلک، بدليل قصة أبی طالب كما تقدم أنه خفف عنه فنقل من الغمرات إلى الضحضاح .وقال البيهقی: ما ورد من بطلان الخير للكفار فمعناه أنهم لا يكون لهم التخلص من النار ولا دخول الجنة، ويجوز أن يخفف عنهم من العذاب الذى يستوجبونه على ما ارتكبوه من الجرائم سوى الكفر بما عملوه من الخيرات.
وأما عياض فقال: انعقد الإجماع على أن الكفار لا تنفعهم أعمالهم ولا يثابون عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب ;وإن كان بعضهم أشد عذابا من بعض .قلت: وهذا لا يرد الاحتمال الذى ذكره البيهقی، فإن جميع ما ورد من ذلک فيما يتعلق بذنب الكفر، وأما ذنب غير الكفر فما المانع من تخفيفه؟ وقال القرطبی: هذا التخفيف خاص بهذا وبمن ورد النص فيه .وقال ابن المنير فی

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور ملا علی قاری نے بھی واضح کیا ہے۔ [1]

اور علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی ''فیضُ الباری ''میں منقح کیا ہے۔ [2]

جہاں تک مضمون نگار کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ نسب کی شرافت اور سسرالی رشتہ کی عظمت جب ہی ہوسکتی ہے کہ ابوین مشرک نہ ہوں، بلکہ موحّد اور ناجی ہوں، ورنہ نبی کی ذات میں کفر وشکر کا دوامی اتصال لازم آئے گا، جو بہت بڑا نقص اور عیب ہے، جس سے اللہ کا نبی پاک ومبرّا ہے۔

تو یہ بھی مضمون نگار کی کم علمی، بلکہ اصولِ شریعت سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

علامہ ابنِ تیمیہ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والمقصود هنا :التنبيه على مثل هذه الإجماعات التى يذكرها بعض الناس ويبنون عليها ما يخالف دين المسلمين :الكتاب والسنة والإجماع .

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الحاشية: هنا قضيتان إحداهما محال وهى اعتبار طاعة الكافر مع كفره، لأن شرط الطاعة أن تقع بقصد صحيح، وهذا مفقود من الكافر .الثانية إثابة الكافر على بعض الأعمال تفضلا من الله تعالى، وهذا لا يحيله العقل، فإذا تقرر ذلک لم يكن عتق أبى لهب لثويبة قربة معتبرة، ويجوز أن يتفضل الله عليه بما شاء كما تفضل على أبى طالب، والمتبع فى ذلک التوقيف نفيا وإثباتا .قلت: وتتمة هذا أن يقع التفضل المذكور إكراما لمن وقع من الكافر البر له ونحو ذلک، والله أعلم(فتح البارى،لابن حجر العسقلانى، ج۹،ص ۱۴۵، ۱۴۶،كتاب النكاح، باب وامهاتكم اللاتى ارضعنكم ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب)

[1] فلا يناسب أن ندعو عليهما باللعن والطرد من الرحمة بل ربما يجوز لنا أن ندعو لهما بتخفيف العذاب عنهما ونسلم الأمر إلى خالقهما فيما قضى عليهما (وكان أمر الله قدرا مقدورا) و (كان ذلک فى الكتاب مسطورا)وهذه مسألة تحيرت فيها العقول واضطربت فيها النقول وليس لاحد الوصول إلى حقيقة هذا المحصول إلا أن يقول كما قال تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)(أدلة معتقد أبى حنيفة فى أبوى الرسول عليه الصلاة والسلام،ص ۱۴۵ ،حكم من طعن فِى نسب النَّبِى صلى الله عليه وسلم)

[2] قيل :إن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كيف تقدم إلى الشفاعة، مع علمه أن لا شفاعة فى الكافر؟ قلت :وقد ثبت عندى أن الشفاعة تنفع فى الكفار أيضا، غير أنها لا تفيد النجاة وإن أفادت تخفيفا فى العذاب .وحينئذ جاز له أن يشفع لأبيه، كما أن أبا طالب يخفف له فى العذاب ببركة النبى صلى الله عليه وسلم فيجعل فى ضحضاح من النار(فيض البارى على صحيح البخارى، ج۵، ص ۳۵۲، كتاب تفسير القرآن، سورة الشعراء،قوله :وأنذر عشيرتک الأقربين)

الوجه الثانی :أنه لو ثبت أن الميت خلق من ذلک التراب فمعلوم أن خلق الإنسان من منى أبويه أقرب من خلقه من التراب ومع هذا فالله يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى :يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن فيخلق من الشخص الكافر مؤمنا نبيا وغير نبى كما خلق الخليل من آزر وإبراهيم خير البرية هو أفضل الأنبياء بعد محمد صلى الله عليه وسلم وآزر من أهل النار كما فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : (يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة فيقول إبراهيم :ألم أقل لک لا تعصنى فيقول له :فاليوم لا أعصيک .فيقول إبراهيم :يا رب ألم تعدنى أن لا تخزينى وأى خزى أخزى من أبى الأبعد فيقال له :التفت فيلتفت فإذا هو بذيخ عظيم والذيخ ذكر الضباع فيمسخ آزر فى تلک الصورة ويؤخذ بقوائمه فيلقى فى النار فلا يعرف أنه أبو إبراهيم) . وكما خلق نبينا صلى الله عليه وسلم من أبويه وقد نهى عن الاستغفار لأمه وفى الصحيح (أن رجلا قال له :أين أبى؟ قال :إن أباک فى النار فلما أدبر دعاه فقال :إن أبى وأباک فى النار) وقد أخرج من نوح وهو رسول كريم ابنه الكافر الذى حق عليه القول وأغرقه ونهى نوحا عن الشفاعة فيه .والمهاجرون والأنصار مخلوقون من آبائهم وأمهاتهم الكفار .فإذا كانت المادة القريبة التى يخلق منها الأنبياء والصالحون لا يجب أن تكون مساوية لأبدانهم فى الفضيلة؛ لأن الله يخرج الحى من الميت فأخرج البدن المؤمن من منى كافر فالمادة البعيدة وهى التراب أولى أن لا تساوى أبدان الأنبياء والصالحين (مجموع الفتاوى، ج٢٧،ص ٢٦٢و٢٦٣، كتاب الفقه،الجزء السابع: الزيارة،فصل فى بناء المساجد الثلاثة)

اگر مضمون نگار کو اتباعِ حق کا زیادہ ہی شوق تھا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت سے دور دراز کا استدلال کرنے سے قبل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مندرجہ ذیل حدیث میں واقعہ کو ہی ملاحظہ کر لیتے، تو مضمون نگار کو راہِ صواب نصیب ہو جاتی۔

حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَنَزَلَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَهُ قَرِيْبٌ مِنْ أَلْفِ رَاكِبٍ فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهٖ وَعَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ فَقَامَ إِلَيْهِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَفَدَاهُ بِالْأَبِ وَالْأُمِّ يَقُوْلُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ مَا لَکَ؟ قَالَ: إِنِّيْ سَأَلْتُ رَبِّيْ فِيْ اسْتِغْفَارٍ لِأُمِّيْ، فَلَمْ يَأْذَنْ لِيْ،

فَدَمَعَتْ عَيْنَايَ رَحْمَةً لَهَا مِنَ النَّارِ (مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث ٢٣٠٠٣)

ترجمہ: ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (سفر میں) تھے، ہم ایک جگہ اترے، اور ہم ایک ہزار کے قریب سوار تھے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعات پڑھیں، پھر ہماری طرف اپنے چہرے سے متوجہ ہوئے، اور اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اٹھ کر گئے، اور عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، اے اللہ کے رسول! آپ کو کیا ہوا؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے، اپنی والدہ (آمنہ) کے استغفار کے لیے اجازت طلب کی، تو میرے رب نے مجھے اس کی اجازت نہیں دی، پس میری آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے، والدہ کے لیے آگ سے رحم کی وجہ سے (مسند احمد)

مذکورہ حدیث کی سند صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی شرط پر ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔

پس معلوم ہوا کہ مضمون نگار کے ''حدیثی دلائل'' بھی صحیح دلائل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اور مضمون نگار کا ان دلائل سے استنباط کردہ موقف معتبر احادیث کے خلاف ہے۔

وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُهٗ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ.

(فصل نمبر 6)

’’محاکمہ‘‘ و’’اظہارِ حقیقت‘‘ کا بطلان

اس کے بعد مضمون نگار نے ’’محاکمہ‘‘ کا عنوان قائم کر کے غیر ناجی قرار دینے والوں کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ:

’’انہوں نے جن آیات کا سہارا لیا ہے، وہ آیات اس مسئلہ میں قطعی الدلالۃ تو کجا ظنی الدلالۃ بھی نہیں ہیں، دراصل شانِ نزول کی روایات ان کا مستدل ہیں، جو کہ محلِ نظر ہیں، شانِ نزول کی روایات میں سے کوئی بھی صحیح سند سے ثابت نہیں ہیں۔

ان کے علاوہ جن بعض روایات میں صرف والدہ کے لیے استغفار کی ممانعت آئی ہے، ان میں بعض اگرچہ صحیح ہیں، مگر ان میں استغفار کی ممانعت کی وجہ کا بیان نہیں ہے، اس لیے وہ کفر وشرک کی دلیل نہیں بن سکتیں۔

اور جن روایات میں شرک مذکور ہے، وہ صرف دو روایتیں ہیں اور وہ دونوں صحیح نہیں ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ کسی معتبر صحیح روایت میں والدین کے مشرک ہونے کی تصریح نہیں ملتی‘‘ انتھیٰ.

اس کے بعد مضمون نگار نے ’’اظہارِ حقیقت‘‘ کا عنوان قائم کر کے لکھا کہ:

’’یہاں ایک اور بات کو ذہن نشین کر لینا بہت ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ اکابر علمائے دیوبند میں سے کچھ حضرات اگرچہ توقف اور سکوت کا موقف رکھتے ہیں، تاہم زیادہ تر حضرات ناجی ہونے کے قائل ہیں، لیکن علمائے دیوبند میں والدین کریمین کو غیر ناجی سمجھنے والا کوئی بھی نہیں‘‘ انتھیٰ.

پھر مضمون نگار نے غیر ناجی سمجھنے والوں کو ’’مشرک وناری قرار دینے‘‘ کی بھونڈی تعبیر اختیار کر کے ’’غیر محتاط اور متشددین‘‘ کہا ہے، اور اس کو ’’ایک ناپاک جسارت‘‘ سے تعبیر کیا ہے، اور علمائے دیوبند کے اس مذموم روش سے یکسر بیزار ہونے کا حکم لگایا ہے، جس کے بعد ’’علمائے دیوبند‘‘ کا عنوان قائم کر کے ایک حوالہ ’’حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی

تھانوی'' کا ''حکیم الامت کے حیرت انگیز واقعات'' سے نقل کیا ہے، اور ایک حوالہ علامہ ظفر احمد عثمانی کی ''امداد الاحکام'' کا نقل کیا ہے، اور ایک حوالہ مولانا ادریس کاندھلوی کا، اور ایک حوالہ مولانا یوسف لدھیانوی کا نقل کیا ہے۔

مضمون نگار حقیقت سے کوسوں دور ہیں، ہم بار بار واضح کر چکے ہیں کہ ''مشرک، ناری، وغیر ناجی'' ہونے کی جملہ تعبیرات نصوص، اور متقدمین سلف وخلف کی عبارات میں موجود ہیں، جیسا کہ پہلے گذرا، اور آگے بھی بعض عبارات آتی ہیں، تاہم جمہور سلف نے اس مسئلہ کی تعبیر کرتے وقت ممکنہ حد تک محتاط الفاظ، اور جملوں کا انتخاب فرمایا، مضمون نگار جو جمہور کے موقف کی سخت ترین اور بھونڈے الفاظ کے ذریعہ تعبیر کرتے ہیں، اس کا مقصد سوائے عوامی جذبات کے ذریعہ اپنے موقف کو پذیرائی فراہم کرنے کے، اور کیا ہوسکتا ہے؟ بہرحال مضمون نگار جو چاہیں کہہ لیں، مآل بہرحال ''غیر اسلام، اور غیر توحید پر وفات ہے، جس کا حکم شرعی واخروی واضح ہے، معتبر احادیث میں بھی وضاحت کردی گئی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ معتبر احادیث تا قیامت پوری دنیا میں باقی رہیں گی، اور ان کی تعلیم وتعلم کا سلسلہ بھی جاری رہے گا، اس سے نہ موصوف کو راہِ مفر ممکن ہے، نہ ہی ان کے کسی استاذ، اور شاگرد کو، وہ لاکھ کوششیں بھی کرلیں، تو ان احادیث اور ان سے سیدھا سیدھا سمجھ میں آنے والا مفہوم امت کے سامنے بحالہ باقی رہے گا، اور ان احادیث کی مخالفت کرنے والوں کی وجہ سے اصحابِ علم سے اس کے متعلق استفتاء کیے جاتے رہیں گے۔

اس سلسلہ میں ہم نے ''قطعی الثبوت، ظنی الدلالۃ'' اور'' ظنی الثبوت، قطعی الدلالۃ'' دونوں ہی طرح کی نصوص کو پہلے باحوالہ نقل کردیا ہے، البتہ مضمون نگار کے نزدیک مذکورہ اصطلاحات کی تعریف ہی جدا ہو، یا وہ ضد وعصبیت کی وجہ سے نظرِ انصاف کی نعمت سے محروم ہوں، تو اس میں کسی دوسرے کا کیا قصور ہے۔

والائمۃ متفقون علیٰ ان خبر الواحد حجۃ فی العلمیات

والعمليات علىٰ حد سواء وانما الخلاف بينهم فيما يفيده خبر الواحد هل يفيد الظن،ام العلم النظری ام العلم القطعی الضروری؟ (نقض مسالک السيوطی،ص ۱۰۱،نقض المسلک الاول،الناشر:دار الامام مالک،أبو ظبی، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

لیکن موصوف کے مدعیٰ پر اس قسم کی کوئی نص موجود نہیں، بلکہ ان کے مستدلات تسامحات ومتشابہات، بلکہ موضوعات ومخترعات کے قبیل سے ہیں، جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

اگر مضمون نگار کو اب بھی بات سمجھ نہیں آئی، اور وہ ابوین کے ناجی ہونے کے قائل ہیں، تو ہم صرف اتنا کہتے ہیں کہ صحیح مسلم کے ''**باب بيان ان من مات على الكفر فهو فى النار، ولا تناله شفاعة، ولا تنفعه قرابة المقربين**'' کے تحت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی سند سے یہ حدیث مروی ہے کہ:

أَنَّ رَجُلًا قَالَ:يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، أَيْنَ أَبِیْ؟ قَالَ:فِی النَّارِ، فَلَمَّا قَفّٰى دَعَاهُ، فَقَالَ:إِنَّ أَبِیْ وَأَبَاکَ فِی النَّارِ (مسلم،رقم الحديث ۲۰۳''۳۴۷'' كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو فى النار، ولا تناله شفاعة، ولا تنفعه قرابة المقربين)

اسی طرح حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ کی سند سے یہ حدیث مروی ہے کہ:

قُلْتَ : يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَيْنَ أُمِّیْ؟ قَالَ : أُمُّکَ فِی النَّارِ، قَالَ: فَأَيْنَ مَنْ مَضٰى مِنْ أَهْلِکَ؟ قَالَ: أَمَا تَرْضٰى أَنْ تَكُوْنَ أُمُّکَ مَعَ أُمِّیْ؟ (المعجم الكبير للطبرانی، ج۱۹ ص۲۰۸،رقم الحديث ۴۷۱، باب اللام)

اور اسی طرح ''**جعفيان**'' کی سند سے یہ حدیث مروی ہے کہ:

أَتَيْنَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَخْبِرْنَا عَنْ أُمٍّ لَنَا مَاتَتْ فِی الْجَاهِلِيَّةِ كَانَتْ تَصِلُ الرَّحْمَ وَتَفْعَلُ وَتَفْعَلُ.

هَلْ يَنْفَعُهَا ذٰلِكَ قَالَ لَا قَالَ فَإِنَّهَا وَأَدَتْ أُخْتًا لَنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهَلْ يَنْفَعُ ذٰلِكَ أُخْتَنَا قَالَ لَا، اَلْوَائِدَةُ وَالْمَوْؤُدَةُ فِي النَّارِ إِلَّا أَنْ يُدْرِكَ الْوَلِيْدَةُ الْإِسْلَامَ فَتَسْلَمُ فَلَمَّا رَأٰى مَا دَخَلَ عَلَيْنَا قَالَ وَأُمِّيْ مَعَ أُمِّكُمَا.

هٰذَا حَدِيْثٌ حَسَنٌ. وَاِسْمُ أَحَدِ ابْنَيْ مُلَيْكَةَ سَلَمَةُ بْنُ يَزِيْدِ الْجُعْفِيُّ

(معجم ابن عساكر، ج٢ ص ٩٠٢، رقم الحديث ١١٤٢، حرف الميم، ذكر من اسمه محمد، تحت ترجمة "محمد بن الحسن بن أبي بكر بن متورة أبو بكر")

مذکورا حادیث کی اسناد کی توثیق، اور اس طرح کی دیگر احادیث پہلے ذکر کی جا چکی ہیں۔

اب مضمون نگار یہ واضح فرمادیں کہ ان کے عقیدہ کے مطابق پہلی حدیث میں سائل کے والد، اور دوسری وتیسری حدیث میں سائلین کی والدہ ''ناری وغیر ناجی'' ہیں، یا ''مومن وموحد اور ناجی'' ہیں؟ اور اس پر یہ احادیث کس طرح دلالت کرتی ہیں، اور یہ دلالت کی کونسی قسم کہلاتی ہے؟

جس کے بعد مضمون نگار کو اپنی من پسند دلالت کی حقیقت اچھی طرح منکشف ہو جائے گی۔

جبکہ شانِ نزول سے متعلق راویات، ان کی اسناد، اور مفسرین کی تصریحات کو ہم نے باحوالہ طریقہ پر اپنی دوسری تالیف ''ایک غالیانہ تحریر کا علمی محاسبہ'' میں ذکر کر دیا ہے۔

مضمون نگار کے علم کی حدودِ اربعہ کا یہ عالم ہے کہ نہ تو ان کو نصوص، اور ان کے معانی ومطالب سے کوئی خاطر خواہ مناسبت ہے، نہ ہی جمہور اور غیر جمہور کے قول کے مستند مراجع تک ان کی رسائی ہے، اور نہ ہی حدیث کی صحت وسقم کے اصول وقواعد سے ان کو واقفیت ہے۔

مضمون نگار کا عالم یہ ہے کہ وہ خود تو علامہ سیوطی اور چند متساہلین کی پیروی کرتے ہوئے ہر رطب ویابس چیز کو نقل واختیار کرنے کے عادی ہیں، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے جن آیات وروایات کا سہارا لیا ہے، وہ آیات ان کے مدعیٰ پر کسی معتبر طریقہ پر دلالت نہیں کرتیں، نہ ہی

ان کی سند کا معتبر ثبوت پایا جاتا، یعنی کہ مضمون نگار کے مدعیٰ پر نہ ان کی دلالت معتبر ہے، نہ ہی ان کا ثبوت معتبر ہے، بلکہ ان کے پاس چند مشتبہات، موضوعات، اور تسامحات وتلبیسات کا کچھ ذخیرہ موجود ہے۔

جبکہ جمہور کے پاس قرآن وسنت، اجماعِ امت اور قیاسِ شرعی پر مبنی ''قطعیُ الثبوت، ظنیُ الدلالة'' اور ''قطعیُ الدلالة، ظنیُ الثبوت '' ہر قسم کے دلائل موجود ہیں، اور اس موقف پر دلالت کرنے والی بے شمار مفسرین، جلیلُ القدر محدثین اور فقہائے معظمین کی تصریحات بھی موجود ہیں۔

جمہور کے موقف کے خلاف، اس طرح کے غلیظ ترین الزامات دراصل مضمون نگار کی کم علمی، اور غلو وجمود میں مبتلاء ہونے پر مبنی ہیں، مضمون نگار کو یہ بھی اندازہ نہیں کہ وہ ''غیر محتاط، اور متشدد، اور ناپاک جسارت، اور مذموم روش'' کا الزام دراصل جمہور اہل السنة پر عائد کر رہے ہیں، لیکن اس قسم کے الزامات واتہامات مضمون نگار کی طرف ہی لوٹ کر جاتے ہیں، اس مسئلہ میں مضمون نگار دراصل خود ہی ان الزامات کا مصداق ہیں۔

مضمون نگار نے اپنے مضمون کے شروع میں ہی ''ناجی قرار دینے والوں کا ذکر کرتے ہوئے، سب سے پہلا نام علامہ جلالُ الدین سیوطی کا ذکر کیا تھا۔

اور ہم متقدمین ومتاخرین کی طرف سے اس مسئلہ سے متعلق تحقیق وتنقیح کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ مضمون نگار، اور ان کے مثل دیگر حضرات کی طرف سے جو اس قسم کی باتیں کی جاتی ہیں، وہ بنیادی طور پر ''علامہ جلالُ الدین سیوطی'' کی طرف منسوب رسائل سے ماخوذ ہیں، جبکہ علامہ سیوطی کے بارے میں ہم نے محققین کی تصریحات دوسری تالیف میں نقل کر دی ہیں۔

صدیق حسن خان، محمد بن علی اثیوبی، زہرانی والبانی کا حوالہ

ابو الطیب مولانا صدیق حسن خان قنوجی مرحوم لکھتے ہیں:

ثم المسائل النادرة كإسلام أبوى النبى صلى الله عليه وسلم وروايات

المسح على الرجلين عن ابن عباس وأمثالها من النوادر أكثرها تخرج من هذه الكتب حتى أن غالب بضاعة الشيخ جلال الدين السيوطى ورأس ماله فى تصنيف الرسائل ونوادرها هى الكتب المشار إليها فالاشتغال بأحاديثها واستنباط الأحكام منها لا طائل تحته ومع ذلك من كانت له رغبة فى تحقيقها فعليه بميزان الضعفاء للذهبى ولسان الميزان للحافظ ابن حجر العسقلانى ومجمع البحار (الحطة فى ذكر الصحاح الستة،ص ۱۲۲،الباب الثالث،الفصل الأول فى طبقات كتب الحديث)

ترجمہ: مسائلِ نادرہ، جیسا کہ ابوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسلام، اور **مسح على الرجلين** کی حضرت ابنِ عباس کی سند سے مروی روایات، اوران جیسے دوسرے مسائلِ نوادر میں سے اکثر مسائل ان ہی کتابوں (مثلاً خطیب، جوزقانی، ابنِ عساکر، ابنِ نجار، اور دیلمی وغیرہ) سے ماخوذ ہیں، یہاں تک کہ شیخ جلال الدین سیوطی کی رسائل کی تصنیف، اور نوادرات کا غالب سرمایہ، اور راس المال، یہی کتب ہیں، جن کی طرف اشارہ کیا گیا، پس ان کی نقل کردہ احادیث میں مشغول ہونا، اوران سے مسائل کا استنباط کرنا بلا وجہ کا طولِ لا طائل ہے، اور اس کے باوجود اگر کسی کو ان احادیث کی تحقیق کی رغبت ہو، تو اس پر لازم ہے حافظ ذہبی کی میزان، اور حافظ ابنِ حجر عسقلانی کی **''المیزان''** اور **''مجمع البحار''** (الحطہ)

علامہ محمد بن علی بن آدم اثیوبی نے اس سلسلہ میں ''صحیح مسلم'' کی شرح میں عمدہ تحقیق کی ہے، اور علامہ سیوطی اوران کے متبعین کے مستدلات پر کلام کیا ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ:

''اس حدیث سے چند فوائد معلوم ہوئے، جن میں ایک یہ کہ جو شخص کفر کی حالت میں فوت ہو جائے، وہ ناری ہے، جسے رشتہ داروں کی رشتہ داری نفع نہیں پہنچائے گی۔

اور جو شخص اس حالت میں فوت ہو گیا، جس پر عرب کے بت پرست تھے، تو وہ اہلِ نار میں سے ہوگا، اور یہ بلوغِ دعوت سے قبل مواخذہ نہیں ہے، کیونکہ ان کو ابراہیم علیہ السلام، اوران کے بعد کے دیگر انبیاء علیہم السلام کی دعوت پہنچ چکی تھی۔

اگر آپ اس پر تعجب کریں، توان صحیح احادیث کے ثبوت کے باوجود بعض متاخرین علماء نے بھی تعجب کیا،، جیسا کہ سیوطی وغیرہ نے نجاتِ ابوین صلی اللہ علیہ وسلم کا دعویٰ کیا، اوران صحیح احادیث کو تکلفانہ تاویلات کے ذریعہ رد کریا، اور حکایاتِ واہیہ سے استدلال کیا، جو کہ ایسا طرزِ عمل ہے کہ جس پر ہماری شریعتِ مطہرہ کا دارومدار نہیں، بلکہ یہ نصوصِ صحیحہ کے مخالف ہے۔

اور سیوطی نے اس سلسلہ میں ایک رسالہ تالیف کیا ہے، جس کا نام ''**مسالک الحنفاء فی والدی المصطفیٰ**'' ہے، جس میں انہوں نے احادیثِ ضعیفہ، اور اخبارِ واہیہ کو اکٹھا کیا ہے، اور احادیثِ صحیحہ کو رد کرنے کی تاویلات کی ہیں، جیسا کہ اس باب کی صحیح احادیث، جن میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے، جس میں والدہ کے لئے استغفار کی اجازت حاصل کرنے، اور رب تعالیٰ کی طرف سے اس کی اجازت نہ ملنے کا ذکر ہے، جس کو مسلم نے روایت کیا ہے، اور مسند احمد اور سنن ابی داود میں بھی یہ حدیث موجود ہے، پس ان احادیثِ صحیحہ کا ان اخبارِ واہیہ سے معارضہ کیا، اور بلکہ سیوطی نے تو یہ دعویٰ بھی کردیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والد سے لے کر حضرت آدم علیہ السلام تک سب کے سب توحید پر تھے، اور وہ سب ناجی ہیں۔

اوران علامہ سیوطی کے رسالہ میں مذکور، عجیب وغریب باتوں میں سے یہ بھی ہے، جو آپ اس میں دیکھتے، یا سنتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے والد کے قصہ میں، جس کے متعلق قرآن مجید کی کئی آیات موجود ہیں، وہ حضرت ابراہیم کے والد کو ان کے چچا ہونے، اور باپ نہ ہونے پر محمول کرتے ہیں، حالانکہ یہ انتہائی تعجب خیز تاویل ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ علامہ سیوطی کی یہ کتاب عجیب وغریب باتوں پر مشتمل ہے، جس میں نصوصِ صحیحہ، صریحہ کو ایسی چیزوں کی طرف پھیرا گیا

ہے، جس پر وہ دلالت نہیں کرتیں، ایسی تاویلات کر کے، جو انتہائی کمزور ہیں، اور ان نصوصِ صحیحہ، صریحہ کا ایسی ضعیف روایات سے معارضہ کیا گیا ہے، جن کے ضعیف ہونے کا خود سیوطی نے بھی اعتراف کیا ہے۔

اور اس صحیح مسلم کے شراح، جیسا کہ قاضی عیاض، قرطبی اور نووی رحمہم اللہ تعالیٰ نے بہت عمدہ کلام کیا ہے، جس میں انہوں نے اس قسم کی کمزور ترین تاویلات کا سہارا حاصل نہیں کیا، سوائے آبی کے، وہ جادۂ حق پر قائم نہ رہ سکے، اسی وجہ سے ان پر سیوطی نے اپنے رسالہ میں اعتماد کیا، اور مذکورہ حضرات کی تحقیق سے اعراض کیا، جنہوں نے ان احادیث کے ذیل میں یہ تصریح کی ہے کہ جو شخص اس فترۃ کے زمانہ میں فوت ہوگیا، جس پر عرب کے بت پرست تھے، تو وہ ناری ہوگا۔

اور یہی موقف حق ہے، جس میں کوئی شک نہیں، اور رہا معاملہ اس موقف کے علاوہ کا، تو یہ ایسے غلو کے قبیل سے تعلق رکھتا ہے کہ جو نصوص کو ان کے ظواہر کے طریقہ سے انحراف پر ابھارتا ہے، لہٰذا آپ انصاف کی نظر سے دیکھیں، اور متکلفین کی تقلید پر جمود اختیار نہ کریں'' انتھیٰ۔ [1]

---

[1] (المسألة الثالثة)فی فوائده:

1۔ منها:أن من مات علی الکفر، فهو فی النار، ولا تنفعه قرابة المقربین.

2۔ ومنها :أن من مات فی الفترة علی ما کانت علیه العرب من عبادة الأوثان، فهو من أهل النار، ولیس هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة، فإن هؤلاء کانت قد بلغتهم دعوة إبراهیم ونجیره من الأنبیاء صلوات الله تعالی وسلامه علیهم

3۔ ومنها :أن فیه بیان ما کان فی النبی -صلی الله علیه وسلم -من حسن العشرة، والخلق الکریم، کما قال الله تعالی :(وإنک لعلی خلق عظیم (القلم:)؛ لأنه لما رأی الرجل عظمت علیه المصیبة، أراد أن یهون علیه، ویخفف عنه، فأخبره بأن مصیبته کمصیبته، فعلیه أن یتأسی به.

4۔ ومنها:ما قاله الإمام ابن حبان رحمه الله :فیه استحباب استمالة قلب أخیه المسلم بما لا یحظر الکتاب والسنة .انتهی .

(تنبیه)إن تعجب، فعجب بعد ثبوت هذه الأحادیث الصحاح محاولة بعض العلماء المتأخرین، کالسیوطی فی ادعاء نجاة أبوی النبی -صلی الله علیه وسلم -، ورد هذه الأحادیث الصحیحة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

احمد بن صالح الزہرانی (أستاذ مشارک: قسم الشریعة والدراسات الإسلامیة، کلیة الآداب والعلوم الإنسانیة، جامعة الملک عبدالعزیز، جدة، السعودیة) ’’نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفٰی‘‘ میں علامہ سیوطی کے اس موقف اوراس کے کمزور ترین مستدلات پر تفصیلی رد کیا ہے:

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

بضرب من التأویل المتعسف به، والاستدلال علی ادعائهم بالحکایات الواهیة، وغیرها من الأساطیر التی لا ینبنی علیها شرعنا الشریف، بل هی مصادمة للنصوص الصحیحة، کقوله:

حبا الله النبی مزید فضل ...علی فضل وکان به رؤوفا

فأحیا أمه وکذا أباه ...لإیمان به فضلا لطیفا

فسلم فالقدیم بذا قدیر ...وإن کان الحدیث به ضعیفا

وقد ألف السیوطی فی ذلک رسالة سماها "مسالک الحنفا فی والدی المصطفی"، وحشد فیه الأحادیث الضعیفة، والأخبار الواهیة، وحاول فی رد الأحادیث الصحیحة، کأحادیث هذا الباب، وحدیث أبی هریرة -رضی الله عنه -مرفوعا" :استأذنت ربی أن أستغفر لأمی، فلم یأذن لی، واستأذنته أن أزور قبرها، فأذن لی"، رواه مسلم، وفی روایة أحمد، وأبی داود :زار النبی -صلی الله علیه وسلم -قبر أمه، فبکی، وبکی من حوله، فقال رسول الله -صلی الله علیه وسلم -: "استأذنت ربی فی أن أستغفر لها، فلم یؤذن لی، واستأذنته فی أن أزور قبرها، فأذن لی "... الحدیث، فعارض هذه الأحادیث الصحیحة بتلک الأخبار الواهیة، بل ادعی أن -صلی الله علیه وسلم -من آدم إلی والده کلهم علی التوحید، وکلهم ناجون.

ومن أغرب ما تراه وتسمعه فی ذلک الکتاب، محاولته فی حمل قصة والد إبراهیم علیه السلام الذی جاء فی عدة ایات من الکتاب العزیز بأنه أبوه، علی أنه عمه، ولیس أباه، وهذا من أعجب العجاب .وبالجملة فذلک الکتاب فیه عجائب وغرائب من صرف النصوص الصحیحة الصریحة إلی غیر ما دلت علیه بتأویلات سخیفة، ومعارضتها بالروایات الضعیفة التی اعترف السیوطی نفسه بأنها ضعیفة.

ولقد أجاد شراح هذا الکتاب، کالقاضی عیاض، والقرطبی، والنووی رحمهم الله تعالی، حیث لم یتعرضوا لهذه التأویلات السخیفة، سوی الأبی، فإنه قد حاد عن الجادة، ولذا اعتمد علیه السیوطی فی رسالته، وأعرض عما ذهب إلیه هؤلاء ، وصرحوا به، فقالوا :فی هذا الحدیث أن من مات علی الکفر، فهو فی النار، ولا تنفعه قرابة المقربین، وأن من مات فی الفترة علی ما کانت علیه العرب من عبادة الأوثان، فهو فی النار.

وهذا هو الحق الذی لا مریة فیه، وأما ما عداه فمن الغلو الذی یحمل علی الانحراف عن الجادة بصرف النصوص عن ظواهرها، فتبصر بالإنصاف، ولا تتهور بتقلید ذوی الاعتساف(البحر المحیط الثجاج فی شرح صحیح الإمام مسلم بن الحجاج، ج۵،ص ۴۱۳،و۴۱۴، کتاب الإیمان)

قلت : عفا الله عن السيوطي ، فقد فعل به الهوى في هذه المسألة فعلته ، حتى أوصله إلى التلبيس ، فإنّ من يقرأ كلامه هذا يظن أنّه كلام محقّقٍ نظر في الأصول وحقق تراجم الرواة (نقض مسالك السيوطى فى والدى المصطفى ، ص ۲۲۳، نقض المسلك الثانى، الناشر: دار الامام مالك، أبو ظبى، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷هـ)

اور ناصر الدین البانی نے بھی اس سلسلہ میں صحیح احادیث کے انکار، یا ان کی غلط تاویلات کرنے، اوران کے مقابلہ میں ''حدیثِ احیاء'' کی ترجیح کے بطلان پر کلام کیا ہے۔ [۱]

---

[۱] واعلم أيها الأخ المسلم أن بعض الناس اليوم وقبل اليوم لا استعداد عندهم لقبول هذه الأحاديث الصحيحة، وتبنى ما فيها من الحكم بالكفر على والدى الرسول صلى الله عليه وسلم، بل إن فيهم من يظن أنه من الدعاة إلى الإسلام ليستنكر أشد الاستنكار التعرض لذكر هذه الأحاديث ودلالتها الصريحة !وفى اعتقادى أن هذا الاستنكار إنما ينصب منهم على النبى صلى الله عليه وسلم الذى قالها إن صدقوا بها .وهذا -كما هو ظاهر -كفر بواح، أوعلى الأقل :على الأئمة الذين رووها وصححوها، وهذا فسق أو كفر صراح، لأنه يلزم منه تشكيك المسلمين بدينهم، لأنه لا طريق لهم إلى معرفته والإيمان به،إلا من طريق نبيهم صلى الله عليه وسلم كما لا يخفى على كل مسلم بصير بدينه،فإذا لم يصدقوا بها لعدم موافقتها لعواطفهم وأذواقهم وأهوائهم -والناس فى ذلك مختلفون أشد الاختلاف -كان فى ذلك فتح باب عظيم جدا لرد الأحاديث الصحيحة.
، وهذا أمر مشاهد اليوم من كثير من الكتاب الذين ابتلى المسلمون بكتاباتهم كالغزالى والهويدى وبليق وابن عبد المنان وأمثالهم ممن لا ميزان عندهم لتصحيح الأحاديث وتضعيفها إلا أهواؤهم! واعلم أيها المسلم -المشفق على دينه أن يهدم بأقلام بعض المنتسبين إليه -أن هذه الأحاديث ونحوها مما فيه الإخباربكفر أشخاص أو إيمانهم، إنما هو من الأمور الغيبية التى يجب الإيمان بها وتلقيها بالقبول، لقوله تعالى:''ألم .ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين .الذين يؤمنون بالغيب''وقوله:''وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم...''فالإعراض عنها وعدم الإيمان بها يلزم منه أحد أمرين لا ثالث لهما وأحلاهما مر :-إما تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم، وإما تكذيب رواتها الثقات كما تقدم.
وأنا حين أكتب هذا أعلم أن بعض الذين ينكرون هذه الأحاديث أو يتأولونها تأويلا باطلا كما فعل السيوطى -عفا الله عنا وعنه -فى بعض رسائله، إنما يحملهم على ذلك غلوهم فى تعظيم النبى صلى الله عليه وسلم،وحبهم إياه، فينكرون أن يكون أبواه صلى الله عليه وسلم كما أخبر هو نفسه عنهما، فكأنهم أشفق عليهما منه صلى الله عليه وسلم !!وقد لا يتورع بعضهم أن يركن فى ذلك إلى الحديث المشهور على ألسنة بعض الناس الذى فيه أن النبى صلى الله عليه وسلم أحيا الله له أمه، وفى رواية :أبويه، وهو حديث موضوع باطل عند أهل العلم كالدارقطنى والجورقانى، وابن عساكر والذهبى والعسقلانى،وغيرهم كما هو مبين فى موضعه(سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج٦ص ۱۸۰، ۱۸۱،تحت رقم الحديث ۲۵۹۲)

مولانا رشید احمد گنگوہی کا حوالہ

مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ (المتوفی: 1323ھ) کے فتاویٰ میں ایک سوال وجواب اس طرح ہے کہ:

سوال: ہمارے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین، مسلمان تھے، یا نہیں؟

جواب: حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے ایمان میں اختلاف ہے۔ حضرت امام صاحب (یعنی امام ابو حنیفہ) کا مذہب یہ ہے کہ ان کا انتقال حالتِ کفر میں ہوا ہے۔ فقط۔ رشید احمد (فتاویٰ رشیدیہ مبوب، حصہ سوم، ص ۳۲، کتاب العقائد۔ مطبوعہ: کتب خانہ رحیمیہ، سنہری مسجد، دہلی، تاریخِ طبع: ۱۳۵۱ھ)

حضرت گنگوہی نے مذکورہ فتوے میں اختلاف کا تو ذکر فرمایا، لیکن امام ابو حنیفہ کا مذہب بغیر کسی ابہام کے صاف بیان فرمادیا، اور اس میں سکوت وتوقف کا بھی حکم نہیں لگایا۔

اب مضمون نگار اس مذہب کی تعبیر کسی بھی احسن طریقہ پر کرلیں، اس کا مآل ''غیر ناجی'' ہونا ہی نکلے گا۔

اور غالی مضمون نگار کے طرزِ عمل سے بعید نہیں کہ اگر وہ حضرت گنگوہی کو ''علمائے دیوبند'' کے زمرہ سے خارج کرنے کی ہمت نہ کرسکیں، تو حضرت گنگوہی کی طرف اس فتوے کی نسبت جھوٹی ہونے کے الزام میں مبتلاء نہ ہوجائیں، جیسا کہ اس طبقہ کا وطیرہ رہا ہے، اسی وجہ سے ہم نے ''فتاویٰ رشیدیہ'' کے اس نسخہ سے اس فتوے کو نقل کیا ہے، جو قدیم الطبع ہے، جبکہ یہ فتویٰ جدید طباعتوں میں بھی موجود ہے۔

متعدد محدثین وفقہائے کرام کے حوالہ جات

حسین بن محمود مظہری حنفی (المتوفی: 727ھ) اور ابنِ ملک حنفی (المتوفی: 854ھ) اور ملا علی

قاری حنفی (المتوفیٰ:1014ھ) اور محمد عبد الغنی مجددی حنفی (المتوفیٰ:1296ھ) اور شمس الأئمہ سرخسی (المتوفیٰ:483ھ)، اور عبد العزیز بن احمد بن محمد، علاء الدین بخاری حنفی (المتوفیٰ:730ھ) اور مشہور شارحِ مسلم امام نووی (المتوفیٰ:676ھ) وغیرہ کی تصریحات پہلے نقل کی جاچکی ہیں، جو سب کی سب ''غیر ناجی'' ہونے پر متفق ہیں، تعبیر والفاظ کے مختلف ہونے سے حکم پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ایسی صورت میں اگر بالفرض علمائے دیوبند میں سے کوئی بھی اس قول کا قائل نہ ہوتا، تب بھی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہونے کی وجہ سے یہ کافی تھا، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ بعض اکابر وعلمائے دیوبند نے امام ابوحنیفہ کے اس مذہب کو ترجیح دی ہے، اور اہلِ دیوبند کی معروف نسبت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف ہونے، مزید براں نصوصِ صحیحہ کی مطابقت کی وجہ سے، اس کی ترجیح اپنی جگہ قائم ہے۔

جبکہ مضمون نگار کو احیاءِ ابوین کی شدید ضعیف حدیث بھی تمام تر محققین ومحدثین کے موقف کے برعکس اپنے موقف کے لئے عقیدہ کے باب میں معتبر نظر آتی ہے، اور وہ آگے خود ہی اشکالات اور ان کے جوابات کے ضمن میں ابوین کے احیاء سے پہلے موحد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، اور احیاء کو تجدیدِ ایمان، یا امتی بننے کا شرف حاصل ہونے، یا تسلی، اطمینانِ قلب، اور دل جوئی اور خوشی پر محمول کرتے ہیں۔

پس جب حضرت گنگوہی کے بقول مذکورہ موقف امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہ کی سند سے مسند ابی حنیفہ میں اس کی موید حدیث بھی مروی ہے، اور دلائل کی رو سے ''الفقہ الاکبر''میں بھی اس کی تصریح ہے، جس کے سلف شارحین نے بھی اس کی تشریح کی ہے، اور امام ابوحنیفہ کے فقہی ترجمان شمس الائمہ سرخسی ودیگر حضرات نے بھی پے در پے اس کا ذکر کیا ہے، تو مضمون نگار کے مذکورہ الزام کی رو سے تو نعوذ باللہ تعالیٰ امام ابوحنیفہ، حضرت گنگوہی، اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کے پیروکار دیگر بے شمار حضرات بھی ''غیر محتاط، اور متشدد، اور

ناپاک جسارت، اور مذموم روش'' کے مرتکب شمار ہوں گے۔

اور ہم نے دوسرے مقامات پر مکمل ومنقح انداز میں ثابت کردیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا اصل مذہب وہی ہے، جس کا اکابرِ دیوبند کے عظیم شیخ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں ذکر فرمایا، اور بعض حضرات کا مذکورہ موقف سے اختلاف کی بناء پر امام ابوحنیفہ کے اس موقف کو مدسوس قرار دینا، بلکہ اس مسئلہ سے اختلاف کی بناء پر اس رسالہ کو ہی ناقابلِ اعتبار قرار دینا، بہت بڑی ناانصافی اور بے اعتدالی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس رسالہ اور اس مسئلہ سے متعلق موقف کی متعدد محققین نے تشریح کی ہے، جو مطبوعہ شکل میں سینکڑوں سالوں سے موجود ہے۔

مولانا محمد زکریا کاندھلوی کا حوالہ

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ کی ''سننُ الترمذی'' کی شرح ''الکوکبُ الدری''، جس کو حضرت مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی رحمہ اللہ (المتوفیٰ: 1334ھ) نے جمع ومرتب کیا ہے، اس کے حاشیہ میں شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ (المتوفیٰ: 1403ھ) مولانا رشید احمد گنگوہی کے شاگرد کی جمع کردہ شرح ''الارشادُ الرضی'' کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ:

''ما ألف السيوطى من الرسائل فى إسلام والدى النبى صلى الله عليه وسلم وجزم فى بعضها بأنهما ماتا على الملة الإبراهيمية، ومال فى بعضها إلى إسلامهما بعد إحيائهما، وغير ذلك، تأباه النصوص. والحق عند مشايخنا أنهما ماتا على الكفر كما جزم به فى الفقه الأكبر'' (حاشية الكوكب الدرى على جامع الترمذى، ج۳، ص ۳۲۶، أبواب صفة جهنم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء أن للنار نفسين)

مذکورہ عبارت میں ''فقہ اکبر'' کے مطابق جزم کے طور پر مذکورہ حکم بیان کیا گیا ہے، اور اس کے مطابق حق اپنے مشائخ کے ساتھ ہونے کی تصریح بھی کردی کی ہے، اور علامہ سیوطی کے بیان کردہ تینوں مواقف کے نصوص کے مخالف ہونے کا حکم بھی لگا دیا ہے، جن میں اسلام،

یاملتِ ابراہیمی پر وفات، اوراحیاء، والے تینوں مواقف ہی کے نصوص کے خلاف ہونے کی تصریح ہے۔

یعنی مضمون نگار جس موقف کو نصوص کے خلاف قرار دیتے ہیں، اس کو اپنے مشائخ کے نزدیک نصوص کے موافق، اور جس موقف کو نصوص کے موافق قرار دیتے ہیں، اس کو نصوص کے خلاف قرار دے دیا گیا ہے۔

جبکہ مضمون نگار کا دعویٰ مذکورہ عبارت کے بالکلیہ خلاف ہے۔

صرف مذکورہ دونوں عبارات سے مضمون نگار کے اس جھوٹ کا پول کھل جاتا ہے، جوانہوں نے علمائے دیوبند میں کوئی بھی اس کا قائل نہ ہونے، اوران سب کے اس مذموم روش سے یکسر بیزار ہونے کی صورت میں عائد کیا ہے۔

مضمون نگار کو اگر مشائخ واکابرِ دیوبند سے سچی نسبت ہے،، توان کو اس قسم کی باتیں کرنے کا کیا مطلب؟

مولانا اشرف علی تھانوی کا حوالہ

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے ایک مقام پر اس سلسلہ میں علامہ سیوطی اوران کے مقابلہ میں جمہور کے موقف کو واضح فرمادیا ہے۔

چنانچہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ اپنے ایک ملفوظ میں فرماتے ہیں کہ:

جلال الدین سیوطی نے تو ثابت کیا ہے کہ حضور کے آباء واجداد، سب کے سب، حضرت آدم علیہ السلام تک، کوئی بھی کافر نہ تھا، گووہ روایات ضعیف ہیں۔

اور جمہور علماء کا مذہب اس کے خلاف ہے۔

مگراس پر سب کا اجماع ہے کہ کسی کی گستاخی، یابدزبانی نہ کرنا چاہیے (’’الافاضات الیومیۃ، حصہ دوم‘‘مشمولہ: ملفوظاتِ حکیم الامت، ج۲ص۲۱۱، ۱۴ذیقعدۃ ۱۳۵۰ھ، ملفوظ نمبر۲۹۴، مطبوعہ: ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ، ملتان، تاریخِ اشاعت: جمادی الاولیٰ ۱۴۲۳ھ)

مذکورہ ملفوظ میں علامہ سیوطی کے موقف کو، جمہور علماء کے مذہب کے خلاف قرار دیا گیا ہے۔

جبکہ مضمون نگار علامہ سیوطی کی اتباع میں حضور کے آباء واجداد کو ضعیف، بلکہ اضعف ترین روایات کی بنیاد پر موحد قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ان کے مضمون سے واضح ہے۔

مضمون نگار ابوین کے شروع سے موحد ہونے، بلکہ جملہ آباءِ انبیاء کے موحد وناجی ہونے کے قائل ہیں، اور غیر ناجی ثابت کرنے والی صحیح وصریح احادیث وروایات، اور ان سے ثابت شدہ حکم کی اتباع کرنے والے جمہور کو غیر محتاط، اور متشدد، اور ناپاک جسارت، اور مذموم روش کے مرتکب'' سب طرح کے الزامات سے متہم کرتے ہیں۔

جہاں تک مضمون نگار کی طرف سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کے ملفوظ کو''حکیم الامت کے حیرت انگیز واقعات'': ۳۰۳'' کے حوالہ سے نقل کرنے کا تعلق ہے، تو ''حکیم الامت کے حیرت انگیز واقعات'' میں ''الکلامُ الحسن '' کے حوالہ سے ملفوظ تحریر کیا گیا ہے، جس میں الفاظ میں کچھ تحریف کی گئی ہے۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے اصل ملفوظات ''الکلامُ الحسن '' کی پوری عبارت مندرجہ ذیل ہے:

> '' فرمایا میں حضرت ابو طالب کو بلا لفظ ''حضرت'' کے ذکر نہیں کرتا، صرف اس تلبس کی وجہ سے، جو اُن کو حضور پرنور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے، اور اسی تعلق کے سبب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے بارے میں گفتگو کرنے کو بہت خطرناک سمجھتا ہوں، کیونکہ ایک حدیث میں آیا ہے ''لا تسبوا الأموات فتوذو الأحیاء''
>
> اور ظاہر ہے کہ کسی کے والدین کو یہ کہنا کہ ''بدمعاش کافر'' تھے، اس سے اولاد کو طبعی طور پر رنج ہوتا ہے، اس قاعدہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی رنج ہوتا ہوگا، اور قرآن شریف میں ہے:

''اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ ''الآیۃ۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت علیہ الصلاۃ والسلام کے والدین کے بارے میں بلاضرورت گفتگو کرنا باعثِ تاذی رسول ہے (ملفوظات حکیم الامت، ج۲۶، الکلامُ الحسن، حصہ اول، ص۴۸، بعنوان: حضرت ابو طالب کہنے کا سبب، جمع کردہ: مفتی محمد حسن، مطبوعہ: ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ، ملتان، تاریخِ اشاعت ۱۴۲۵ھ)

مذکورہ ملفوظ بنیادی طور پر حضرت ابو طالب کے متعلق ہے، جن کا ادب کے ساتھ ذکر کرنے کا حکم لگایا گیا ہے، لیکن ضرورت کے وقت ان کے عدمِ ایمان کا حکم لگانا، ادب کے منافی نہیں، جیسا کہ خود حضرت تھانوی ودیگر اکابرینِ اہل السنۃ نے لگایا ہے، خاص طور پر قرآن مجید اور احادیثِ مبارکہ کی تفسیر وتشریح کے موقع پر۔

اب اگر کوئی حضرت ابو طالب کے ایمان پر زور دے، اور اس کے جابجا دلائل کا ذکر کرے، تو جس طرح اس کی تردید بے ادبی میں داخل نہیں، کیونکہ یہ ضرورت کی بناء پر اس حکمِ شرعی کو بیان ونقل کرنا ہے، جو خود اللہ اور اس کے رسول نے بیان فرمایا ہے، اسی طرح ابوین کے ادب اور ضرورت کے وقت حکمِ شرعی کو بیان کرنے کا معاملہ بھی ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تلبسِ خاص کی وجہ سے ادب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کا درجہ تو بہت اوپر ہے، اگر کوئی نعوذ باللہ حضرت ابو طالب کو بھی ''بدمعاش کافر'' کہے، ہم اس کو بھی بہت خطرناک اور باعثِ تاذی رسول'' کہیں گے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو طالب اور والدین کے بارے میں بلاضرورت گفتگو کرنا باعثِ تاذی رسول، اسی وقت ہے، جب بلاضرورت عدمِ ایمان کی گفتگو کی جائے، اسی گفتگو سے بلاضرورت منع کیا گیا ہے۔

پس اس ملفوظ سے ''ثبوتِ ایمان'' کے بجائے ''عدمِ ثبوتِ ایمان'' پر دلالت پائی جاتی ہے۔

ورنہ جن تمام متقدمین نے حکمِ شرعی بیان کرتے ہوئے ''عدمِ ایمان'' کی صراحت کی، اور حدیثِ احیاء کو رد کیا، وہ بھی بے ادب اور گستاخ شمار ہونا چاہییں، جس کا کوئی بھی منصف

قائل نہیں ہوسکتا۔

معلوم ہوا کہ مضمون نگار نے حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے موقف میں تلبیس کا ارتکاب کیا ہے، اور مضمون نگار نے جمہور کے موقف میں اختلاف، بلکہ تحریف کر کے خود حضرت تھانوی، اور جمہور کے خلاف موقف کو اپنایا۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری کا حوالہ

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمہ اللہ کے تلمیذ اور حضرت مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ کے استاد، اور دیوبند کے عظیم مشائخ میں ایک شخصیت حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری صاحب رحمہ اللہ (المتوفی: 1346ھ) نے ''سنن ابی داؤد'' کی شرح ''بذلُ المجهود'' میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی صحیح مسلم کی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام نووی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جس میں ''استغفار للام'' کی ممانعت کا ذکر ہے کہ:

''فيه جواز زيارة المشركين فى الحياة''

''وفيه النهى عن الاستغفار للكفار''

اور اسی کے ساتھ علامہ سیوطی کے ایمان ابوی میں مبالغہ کا ذکر کیا ہے، اور پھر ملا علی قاری کے حوالہ سے جمہور کا موقف ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ:

''الجمهور على أن والديه – صلى الله عليه وسلم – ماتا كافرين، وهذا الحديث أصح ما روى فى حقهما''

اور پھر ابوین کے اہلِ فترۃ میں سے، اور غیر معذب ہونے کی تردید میں حدیث کو صحیح وصریح کہا ہے۔ [1]

---

[1] عن أبى هريرة قال: أتى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قبر أمه فبكى وأبكى من حوله، فقال: استأذنت ربى تعالى على أن أستغفر لها فلم يأذن لى، فاستأذنت) ربى (أن أزور قبرها فأذن لى، فزوروا القبور فإنها تذكر بالموت).

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اب مضمون نگار کو چاہیے کہ تقیہ کئے بغیر مولانا خلیل احمد سہارن پوری کو بھی مذکورہ موقف کی بناء پر ''غیر محتاط، اور متشدد، اور ناپاک جسارت، اور مذموم روش کا مرتکب'' ہونے کا الزام عائد کردیں۔

فتاویٰ محمودیہ کا حوالہ

فتاویٰ محمودیہ میں ایک سوال کے جواب میں ہے کہ:

حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے والدین کے ایماندار ہونے میں اکابر کے اقوال مختلف ہیں (فتاویٰ محمودیہ، ج۱، ص۴۰۴، کتاب الإيمان و العقائد، مايتعلق بالانبياء واتباعهم، مطبوعہ: دارالافتاء جامعہ فاروقیہ، کراچی)

مذکورہ فتوے میں اکابر کے اقوال مختلف ہونے کی تصریح ہے، اور مذکورہ فتوے میں آگے سب سے پہلے غیر ناجی ہونے کے قول کا ذکر ہے، پس یہ قول بھی اکابر کے اقوال سے تعلق رکھتا ہے، اور اس کی سند بھی اکابر سے ملتی ہے، اور ان میں سے منصوص اور جمہور کے قول کو دلائل کی رو سے راجح سمجھنے، کی بہت گنجائش موجود ہے، لیکن مضمون نگار، نہایت بے باکی اور دھڑلے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ قال النووي: قوله: استأذنت ربي ...إلخ: فيه جواز زيارة المشركين في الحياة، وقبورهم بعد الوفاة؛ لأنه إذا جازت زيارتهم بعد الوفاة ففي الحياة أولى، وقد قال الله تعالى: (وصاحبهما في الدنيا معروفا) وفيه النهي عن الاستغفار للكفار، انتهى.

وقد بالغ السيوطي في إثبات إيمان أبوي رسول الله – صلى الله عليه وسلم.

قال القاري: ثم الجمهور على أن والديه – صلى الله عليه وسلم – ماتا كافرين، وهذا الحديث أصح ما روي في حقهما .

وأما قول ابن حجر: وحديث إحيائهما حتى آمنا به ثم توفيا؛ حديث صحيح، وممن صححه الإمام القرطبي والحافظ ابن ناصر الدين.

فعلى تقدير صحته لا يصلح أن يكون معارضا لحديث مسلم، مع أن الحفاظ طعنوا فيه، ومنعوا جوازه لأن إيمان اليأس غير مقبول إجماعا، كما يدل عليه الكتاب والسنة، وبأن الإيمان المطلوب من المكلف إنما هو الإيمان الغيبي، وقد قال تعالى: (ولو ردوا لعادوا لما نهوا)

وهذا الحديث الصحيح صريح أيضا في رد ما تشبث به بعضهم بانهما كانا من أهل الفترة، ولا عذاب عليهم، مع اختلاف في المسألة (بذل المجهود في حل سنن ابى داوٗد، ج١٠ ص ٥٢٤، ٥٢٥، كتاب الجنائز، باب: في زيارة القبور)

سے علمائے دیوبند میں سے کسی کے بھی اس قول کے حامل نہ ہونے کا جھوٹا، اور خلافِ واقعہ دعویٰ کرتے ہیں۔

علامہ ظفر احمد عثمانی کا حوالہ

اور مضمون نگار نے جو علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کے ایک فتوے کو نقل کیا ہے، جس میں ایمانِ ابوین کا ثبوت صحیح احادیث سے ہونے، اور جمہور علماء کے اسی طرف جانے، اور بعض صحیح روایات سے اس کے برخلاف ثبوت ہونے، اور اس مسئلہ میں سکوت وتوقف کے اسلم ہونے کا ذکر ہے۔

حالانکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ جمہور کا قول کیا ہے؟ اور صحیح حدیث اس سلسلہ میں کونسی ہے؟ اس کے لئے محض دعویٰ کافی نہیں، بلکہ سند اور ثبوت ضروری ہے، جس کا اس فتوے میں کوئی ذکر نہیں۔

اور ہم اس سلسلہ میں جمہور کے قول کی باحوالہ اور مستند عبارات وتصریحات نقل کر چکے ہیں، جن کے مقابلہ میں ہم اندھی تقلید اور جمود، وبزرگ پرستی سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے امداد الاحکام کے مذکورہ موقف کو خطاء وتسامح پر مبنی، اور انتہائی کمزور سمجھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے اس فتوے میں سکوت وتوقف کے اسلم ہونے کی بھی صراحت ہے، بلکہ اس کے بعد اگلے فتوے میں بھی اس کی صراحت ہے، جس کی عبارت مندرجہ ذیل ہے:

اس مسئلہ میں حنفیہ محققین کا قول یہ ہے کہ سکوت اسلم ہے (امداد الاحکام، ج۱ص ۳۴۱، کتاب السیر والمناقب، مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع جدید: جنوری ۲۰۰۹ء)

جبکہ مضمون نگار نے سکوت وتوقف کے قول کو محض اپنی ڈھال کے طور پر ہی سنبھال کر رکھا ہوا ہے، اور انہوں نے اپنی تقاریر وتحاریر میں ایمان کے ثبوت پر، ضعیف، بلکہ موضوع روایات سے ثبوتِ عقیدہ، اور صحیح احادیث کی تردید کا بیڑہ اٹھایا ہوا ہے، اور جب اس غلو کے مقابلہ

میں دوسرے موقف کا ذکر کیا جاتا ہے، تو صرف اس کی نفی کے لئے ہی ان کو سکوت کا قول نظر آتا ہے۔

تیسرے علامہ ظفر احمد عثمانی کے فتاویٰ میں ہی ہے کہ:

سوال: زید یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام، قیامت کے دن اپنے باپ آذر کے واسطے استغفار کریں گے، یہ عقیدہ زید کا، باوجودیکہ ''**فلما تبین له**'' من جہۃ الوحی ہے، پھر بھی ایسا عقیدہ رکھتا ہے، کیا جرم ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب: زید کا یہ عقیدہ بالکل غلط ہے، اور نصِ صریح کے خلاف ہے، اس کو اس سے توبہ کرنا لازم ہے، اگر اس پر اصرار کرے گا، تو گناہ کا اندیشہ ہے (امدادالاحکام، ج۱، ص۱۳۹، کتاب الایمان والعقائد، مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع جدید: جنوری ۲۰۰۹ء)

جب ابراہیم علیہ السلام کے والد کو غیر ناجی قرار دینے میں بے ادبی ہے اس لئے نہیں کہ اس کا نصوص سے ثبوت ہے، تو جس دوسرے نبی کے اصول کا غیر ناجی ہونا دوسرے نصوص سے ثابت ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

باقی ''غیر ناجی'' قرار دینے پر بعض علماء میں بے ادبی کے عنصر کو جس بنیاد پر شہرت حاصل ہوئی، اور آج تک بعض حضرات اس سے لوگوں کو خائف کرتے ہیں، اس کا باحوالہ مدلل ومفصل جواب ہم دوسری تالیفات میں نقل کر چکے ہیں، اور یہ بات بھی واضح کر چکے ہیں کہ غیبی امور کے متعلق ایمان وعقیدہ کا راستہ اللہ اور اس کے رسول کی تعلیم ہی ہے، اس کے مطابق عقیدہ، اور ضرورت کے وقت اس کے اظہار، اور اس کی خلاف ورزی کرنے والے کی تردید کے موقع پر علمی کلام میں ادنیٰ گستاخی وبے ادبی نہیں پائی جاتی، اور ادب کے عنوان سے اللہ اور اس کے رسول کی تعلیم کو قصداً وعمداً نظر انداز کر دینا ہی دراصل بڑی بے ادبی کہلائی جانے کی مستحق قرار پاسکتی ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اور ہم اس مسئلہ میں مختلف اقوال میں سے دلائل کے لحاظ سے منصوص اور جمہور کے قول کو ترجیح

دینے کے برخلاف مذکورہ اوران جیسی دوسری شخصیت کی جامد واندھی تقلید، اوراس کی دعوت دینے والوں سے اللہ کی پناہ طلب کرتے ہیں، خواہ وہ شخصیت ہمارے پسندیدہ آباء واجداد، اوراکابر ومشائخ میں سے کیوں نہ ہو، اوراس اختلاف کی وجہ سے بحمد اللہ تعالیٰ اس شخصیت کو معصیت سے متہم کرنے کا تصور بھی نہیں کرتے، بلکہ اس کو دینِ متین کی خدمات میں معصوم سمجھے بغیر نہایت اجر وتحسین کا مستحق سمجھتے ہیں۔

مفتی کفایت اللہ دہلوی کا حوالہ

اس بارے میں مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی کا فتویٰ پہلے نقل کیا جاچکا ہے، جس سے مضمون نگار کے جمہور سے الگ موقف کی پوری طرح تردید ہوتی ہے۔

ممکن ہے کہ اس فتوے کے پیشِ نظر مضمون نگار کو مفتی صاحب موصوف اپنے حلقہ کے حضرات دکھائی نہ دیں۔

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن کا حوالہ

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب (سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند، ہند) کے فتاویٰ میں ایک سوال وجواب درجِ ذیل ہے:

سوال: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد، یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے، جدِ امجد حضرت عبدالمطلب کے نام پر ''رضی اللّٰہ'' یا ''رحمہ اللّٰہ'' یا اور ایسے الفاظ لکھنا کیسا ہے، اگر کچھ بھی پڑھنا مروی نہ ہو، تو صاف تحریر فرمادیں۔

الجواب: روایتِ مسلم میں ہے:

''اِنَّ اَبِیْ وَاَبَاکَ فِی النَّارُ''

اورآپ کی والدہ ماجدہ کے بارے میں صحیح مسلم میں ہے:

''اِسْتَاذَنْتُ رَبِّیْ اَنْ اَسْتَغْفِرَ لِاُمِّیْ فَلَمْ یَاذَنْ لِیْ'' الحدیث.

پس مقتضاء ان احادیثِ صحیحہ کا یہ ہے کہ ''رحمۃ اللہ علیہا'' و''رضی اللہ عنہما'' نہ کہا جاوے۔

لیکن علامہ شامی نے بعد نقل کرنے، ان روایات کے اور تطبیق بین الروایات کے یہ کہا ہے کہ اس مسئلہ کا ذکر نہ کرنا چاہیے، مگر ادب کے ساتھ۔

اور یہ ان مسائل میں سے نہیں کہ ان کا نہ جاننا مضر ہو، یا قبر میں اور موقف (محشر) میں سوال ہو۔

پس سکوت مع الادب اولیٰ وانسب ہے، کیونکہ ابوین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احیاء بعد الموت اور ایمان لانے کی روایات بعض علماء نے ذکر فرمائی ہیں، اگرچہ وہ ضعیف ہیں۔ فقط۔

جدِ امجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں دخولِ نار کی ثابت ہے۔

اور متاخرین کا اس میں اختلاف بھی مذکور ہے، اس سے بھی سکوت کرے۔

واللہ تعالیٰ اعلم (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، یعنی عزیز الفتاویٰ، مبوب مکمل، ج ۱، ص ۸۶، کتاب الایمان والعقائد، فصل فی المتفرقات، مطبوعہ: دارالاشاعت، کراچی، طباعت: ۲۰۰۱ء)

مذکورہ جواب میں سب سے پہلے ''أب'' اور ''أم'' دونوں کے متعلق صحیح مسلم کی دوالگ الگ صحیح احادیث کوذکرکرکے ان کے مقتضاء کو واضح کیا گیا ہے، اور جمہور کا موقف یہی ہے، جو کہ صحیح احادیث کے مطابق ہے۔

پھر علامہ شامی کی بات کو نقل کیا گیا ہے، جس میں اس مسئلہ کا ذکر ادب کے ساتھ کرنے کا ذکر ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا احادیثِ صحیحہ کے مطابق جب شرعی حکم بیان کیا جائے گا، تو اس حکم کو تو بذاتِ خود بے ادبی سے تعبیر کرنا درست نہیں ہوسکتا، ورنہ تو اس بے ادبی کی نسبت اللہ اور اس کے رسول کی طرف کرنا لازم آئے گا، لہٰذا ضروری ہوا کہ اس بے ادبی سے مذکورہ حکمِ شرعی کے بجائے کوئی ایسی بے ادبی مراد لی جائے، جس سے شریعت منع کرتی

ہے، ورنہ تو خود شرعی حکم کی خلاف ورزی کر کے ادب کا مفہوم مراد لینا، شرعی اعتبار سے درست ہی نہ ہوگا۔

پھر اس کے بعد سکوت مع الادب کو اولیٰ قرار دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ عام حالات میں جب حکمِ شرعی کے بیان کی ضرورت نہ ہو، اس وقت یہی حکم ہے، اور جمہور کی طرف سے برابر اس کے مطابق عمل جاری ہے۔

پھر مذکورہ فتوے میں اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ:

''ابوین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احیاء بعد الموت اور ایمان لانے کی روایات بعض علماء نے ذکر فرمائی ہیں، اگرچہ وہ ضعیف ہیں''

اور اس بارے میں پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ ''ابوین'' کے احیاء سے متعلق تو کوئی روایت سندِ مسلسل کے طور پر سرے سے ہے ہی نہیں، اور جو روایت ہے، وہ صرف ایک ہی سند کی روایت ہے، جن کو روایات، کہنا بھی مشکل ہے، پھر وہ روایت بھی ''ام'' سے متعلق ہے، جس کی سند اس قابل ہے ہی نہیں کہ مذکورہ صحیح احادیث کا مقابلہ کر سکے، ضعیف ہونے کا اعتراف مذکورہ فتوے میں بھی ہے، اور ضعیف روایت اصولی اعتبار سے ''صحیح وقوی'' کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، چہ جائیکہ اس کو صحیح پر ترجیح دی جائے، اور اس سے بڑھ کر اس کو صحیح کے لئے ناسخ قرار دیا جائے۔

اسی کے ساتھ مذکورہ فتوے میں یہ بھی تصریح ہے کہ:

''جدِ امجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں دخولِ نار کی ثابت ہے''

مضمون نگار کو اس سے بھی اتفاق نہیں، کیونکہ وہ جملہ آباء کو یکساں حکم دیتے ہیں۔

پھر آخر میں یہ لکھا گیا ہے کہ:

''متاخرین کا اس میں اختلاف بھی مذکور ہے، اس سے بھی سکوت کرے''

ظاہر ہے کہ اس متاخرین کے اختلاف میں اس زمانہ کے علمائے دیوبند بھی شامل ہوں گے۔

اور ہم شیخ محمد عبدالغنی مجددی حنفی کی ''انجاحُ الحاجة'' سے یہ بات دوسری جگہ نقل کر چکے ہیں کہ:

المتقدمون بأجمعهم على أنهما ماتا على الكفر وهو مروى عن أبي حنيفة وتمسكوا بحديث الباب وغيره (إنجاح الحاجة، ص ۱۱۳، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء في التقليس، مشمولة : شرح ابنِ ماجه)

اور جب اس موقف کی سند نصوص اور جمہور متقدمین ومتاخرین سے ثابت ہوگئی، تو اختلاف کے باوجود اس کے دلائل کی رو سے راجح قرار دینے کی گنجائش، بلکہ سند بھی نکل آئی ''**وکفیٰ بنا قدوة**''

لیکن مضمون نگار کو علمائے دیوبند میں کوئی بندہ بھی صحیح احادیث اور جمہور کے قول کا متبع نظر نہیں آتا، اور وہ خود سکوت رکھنے والے زمرہ میں داخل ہیں نہیں، اللہ اس کذب بیانی، اور کل کے کل علمائے دیوبند کو نصوصِ صحیحہ اور جمہور سے منحرف قرار دینے کے الزام سے محفوظ رکھے۔

اور ہم اس بارے میں دوٹوک طریقہ پر صحیح احادیث اور ان کے مطابق جمہور کے قول کے متبع ہیں، اور بلاضرورت اس مسئلہ پر کلام کو اولیٰ نہیں سمجھتے، ہمارے لئے اس پر کلام اور مفصل کلام کی ضرورت، مضمون نگار، اور ان جیسے غلاۃ نے پیدا کی ہے، جو صحیح احادیث سے ثابت شدہ اور جمہور اہلُ السنۃ کے اختیار کردہ موقف کی دھجیاں اڑانے، اس میں تحریف پیدا کرنے، اور ضعیف ترین، اور موضوع ومن گھڑت تک قرار دی گئی روایت کے مطابق عقیدہ بنانے کی تبلیغ میں مشغول ہیں، جس کی تردید واجب ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

جہاں تک حضرت مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ کے حوالہ کا تعلق ہے، تو اس کے ہر ہر جزو پر باحوالہ تفصیلی اور مدلل کلام ہم نے دوسری تالیف ''ایک غالیانہ تحریر کا علمی محاسبہ'' میں کردیا ہے۔

اور جہاں تک مولانا محمد یوسف لدھیانوی صاحب کی عبارت کا تعلق ہے، تو اس میں مذکور بات کی بنیاد سیوطی پر ہے، جس کی خود مولانا لدھیانوی نے یہ فرما کر تصریح کی ہے کہ ''امام

سیوطی رحمہ اللہ نے تین رسائل اس مسئلہ پر لکھے ہیں، جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین شریفین کا ایمان ثابت کیا ہے‘‘ اس پر بھی مفصل ومدلل کلام ہم مذکورہ تالیف اور اس سے قبل ’’آباءِ انبیاء کے موحد ہونے پر کلام‘‘ میں ذکر کر چکے ہیں، جس سے اس موقف کا ضعیف، بلکہ اضعف اور خطاء وتسامح پرمبنی ہونا دلائل سے واضح ہو چکا ہے۔

علامہ سخاوی کا حوالہ

علامہ ابنِ حجر عسقلانی کے شاگرد علامہ شمس الدین سخاوی (المتوفیٰ: 902ھ) کی یہ تصریح پہلے گذر چکی ہے کہ:

ولذا كان الأولى عندى عدم إشاعة الكلام فى ذلك، وترك الخوض فيه، إلا إن دعت الضرورة إليه، كما اتفق فى سبب الاستفتاء لاستلزامه أحد أمرين، تصحيح الباطل أو رد الصحيح الصريح، ولسنا مكلفين لزائد على هذا (الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوى عنه من الأحاديث النبوية، ج٣، ص ٩٧٥، مسألة: فى أبوى النبى صلى الله عليه وسلم)

ترجمہ: اور اسی وجہ سے میرے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ اس مسئلہ پر کلام کی اشاعت نہ کی جائے، اور اس میں خوض کو ترک کیا جائے۔

الا یہ کہ اس کی ضرورت پیش آئے، جیسا کہ استفتاء کے سبب سے اس کا اتفاق ہو، اس کے دو چیزوں میں سے ایک چیز کے لازم آنے کی وجہ سے، یا تو باطل کی تصحیح کی جارہی ہو، یا صحیح وصریح کی تردید کی جارہی ہو (تو پھر اس میں خوض وتحقیق اور اس کی اشاعت خلافِ اولیٰ بھی نہیں) اور ہم اس سے زائد کے مکلّف نہیں (الاجوبۃ المرضیۃ)

اور ہم بار بار باور کرا چکے ہیں کہ اگر غلاۃ کی طرف سے اس مسئلہ میں مندرجہ بالا عبارت میں مذکور بے اعتدالی کی تشہیر وتبلیغ نہ کی جاتی، تو ہمیں بھی اس پر زیادہ لب کشائی کی ضرورت نہ ہوتی، بوقتِ ضرورت امت کے سامنے صحیح احادیث اور ان سے ثابت شدہ موقف شرعی حکم

معلوم کرنے کے لئے کافی وافی تھا، لیکن جب نہ صرف یہ کہ اس موقف کو پامال اور اس پر مختلف الزامات عائد کئے جانے لگے، تو پھر نصوص و جمہور کا دفاع واجب ہے۔

احمد بن صالح زہرانی کا حوالہ

احمد بن صالح الزہرانی ''نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفٰی ''میں علامہ سیوطی کے اس موقف پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت هذه الشبهة التی يدندن حولها السيوطی ومن معه وهی ان فی ذكر كفر والد النبی صلی الله عليه وسلم،اذی للنبی صلی الله عليه وسلم،هی فی الحقيقة تهويش لا يغنی صاحبه عن الدليل والحجة والبرهان.
فالاذی للنبی صلی الله عليه وسلم كل الاذی ان يرد ماجاء به ويدفع ما اخبر عنه بشبهة واهية مثل هٰذه،فنقول: ان الاذی يكون اذا ابتدأ الرجل يسب ابيه او امه،اوتنقصهما بلا سبب.
اما حكاية ما اخبر به هو النبی صلی الله عليه وسلم فی مقام الذب عن سنته،وحماية جناب شرعته،من دخن البدعة فهٰذا ليس باذی بل نصر له ولدينه.
ولو كان يتاذی منه ما اخبر به علی مسمع من الناس.
ولو كان فيه اذی له ما اخبر به الصحابة وهم احرص الناس علی صيانة جانب النبی صلی الله عليه وسلم.
ولو كان فيه اذی له ما تتابع الرواة من اهل الحديث منذ عصره صلی الله عليه وسلم الیٰ يو منا هٰذا علیٰ تناقل هٰذه الروايات الصحيحة دون نكير منهم حتی جاء السيوطی ومن معه ليقولوا لنا،ان حكاية هٰذ الامر اذی للنبی صلی الله عليه وسلم،فانظر ما فی هٰذا القول من الشناعة بتخطئة اجيال من السلف تناقلوا هٰذه الرواية فی كتاب يعد ثانی اصح كتاب بعد كتاب الله عزوجل.
نعم لا ينبغی ان يردد المؤمن كفر والديه صلی الله عليه وسلم دون حاجة من علم ينقل اوحديث يشرح اوشبهة ترد (نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفی ، ص ۹۹ ،نقض المسلک الأول،الناشر:دار الامام مالک،أبو ظبی ، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس شبہ کے ارد گرد سیوطی، اور ان کے ہمراہی بہت دندناتے ہیں، وہ شبہ یہ ہے کہ والدین النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کفر کا ذکر کرنا، نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کی ایذاء کا باعث ہے، حالانکہ درحقیقت یہ صرف ایک ڈراوا ہے، جس کے قائل کو یہ بات دلیل، حجت اور برہان کے بغیر کوئی فائدہ مند نہیں۔

پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے یہ بات پوری طرح ایذاء کا باعث ہے کہ جس بات کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا، اس کو رد کر دیا جائے، اور آپ کی بتلائی بات کو اس جیسے مہمل و بے بنیاد شبہ کی بناء پر دفع کر دیا جائے، پس ہم کہتے ہیں کہ ایذاء تو اس وقت ہوگی، جب کوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد، یا والدہ کو سب وشتم کرنا شروع کر دے، یا ان کی بلا سبب تنقیص کرے۔

رہا اس حکم کو نقل کرنا، جس کی خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے، آپ کی سنت کے دفاع کے موقع پر، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعتِ مآب کی حمایت ونصرت، اور بدعت کے رد کی غرض سے، تو اس میں کسی قسم کی ایذاء نہیں، بلکہ یہ تو آپ کی اور آپ کے دین کی نصرت وحمایت ہے۔

اور اگر اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایذاء ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کی لوگوں کے اجتماع میں خبر نہ دیتے (جس میں ہر کس وناکس ہوا کرتا ہے)

نیز اگر اس میں ایذائے رسول پائی جاتی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام، جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر حکم وادب کو ملحوظ رکھنے والے تھے، وہ اس کی دوسروں کو خبر نہ دیتے۔

اور اگر اس میں ایذائے رسول ہوتی، تو محدثین راویوں کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر ہمارے زمانہ حال تک ان صحیح روایات کو بغیر نکیر کے نقل نہ کیا جاتا، یہاں تک کہ سیوطی اور ان کے ہم نوا لوگوں نے آ کر ہم کو یہ بات کہنا شروع کر دی کہ اس حکم کو نقل کرنا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایذاء کا باعث ہے، تو آپ خود ہی غور کر لیجئے کہ اس قول میں کتنی شناعت پائی جاتی ہے کہ مذکورہ تمام

جلیل القدر اسلاف (صحابہ وتابعین اور محدثین) کا تخطئہ لازم آتا ہے، جنہوں نے اس روایت کو ایسی کتاب تک میں نقل کردیا، جس کو اللہ عزوجل کی کتاب کے بعد دوسرے درجہ میں صحیح قرار دیا جاتا ہے، یعنی صحیح مسلم۔

البتہ مومن کے لئے یہ بات مناسب نہیں کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے کفر کا بار بار تذکرہ کرے، جب تک کہ کوئی ضرورت لاحق نہ ہو، جیسا کہ علم کو منتقل کرنے کی ضرورت، یا حدیث کی تشریح کی ضرورت، یا کسی شبہ کو دور کرنے کی ضرورت ہو، تو پھر تذکرہ کرنے میں حرج نہیں (نقض مسالک السیوطی)

معلوم ہوا کہ مضمون نگار نے جو تمام آباء کے مومن وموحد ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اس کے برخلاف صحیح احادیث موجود ہیں، اور سکوت پر خود مضمون نگار عمل پیرا ہیں نہیں، وہ طولِ لاطائل بحث کر کے جمہور کے قول کو اختیار کرنے والے کو ''غیر محتاط، اور متشدد، اور ناپاک جسارت، اور مذموم روش کا مرتکب'' ہونے اور علمائے دیو بند میں سے کسی کے بھی جمہور کے قول کا حامل ہونے کی نفی کا خلافِ حقیقت دعویٰ کرتے ہیں، اس لئے وہ قابلِ نکیر ومستحقِ تردید ہیں۔

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

(فصل نمبر 7)

تلبیسات اوران کے جوابات

مضمون نگار کو چاہیے تو یہ تھا کہ علامہ سیوطی کی طرف سے صادر شدہ متعدد تسامحات، مغالطات، اور کمزور ترین مستدلات وتوجیہات کے محکم دلائل کے ساتھ منقح ہونے کے بعد ان کی اتباع وتقلید نہ کی جاتی، بلکہ اس موقف میں ان کی واضح خطاء کا اعتراف کیا جاتا، اور اس موقف کی علمی دلائل سے خطاء کی نشرواشاعت کی جاتی، تاکہ اس کا سلسلہ آگے نہ بڑھے، اوراس موقف کے متبعین کو معذور سمجھ کران کی شان میں لعن طعن سے سکوت اختیار کیا جاتا، جیسا کہ ہمیشہ سے اہلِ حق کا طریقہ رہا ہے، لیکن افسوس کہ مضمون نگار نے نہ صرف یہ کہ ایک عرصہ سے نقل درنقل شدہ اس تسامح پر مبنی روایت کو ہی برقرار رکھا، اور مضمون نگار کو احادیثِ صحیحہ وصریحہ کی تردیداور بے جا تاویل کرنے، اور کمزور ترین روایات واستنباطات کا سہارا حاصل کرنے، اور جمہور کے برعکس غلواور کم علمی پر مبنی موقف کے مستدلات کو قوی وصحیح قراردینے پر صبر نہیں آیا، بلکہ اس کے بعد آخر میں ’’اشکالات اوران کے جوابات‘‘ کا عنوان قائم کر کے اس کے ضمن میں جمہور کے موقف کے بعض مستدلات کو شبہات کا نام دے کران کے جوابات کو بھی لکھ مارا، تاکہ نصوص اوران سے ثابت شدہ جمہور کے منصوص ومضبوط ترین موقف پر ہرطرف سے حملہ آور ہو کر سادہ لوح مسلمانوں کے سامنے اپنے غلو کے مقصود کی تکمیل کی جاسکے۔

اس لئے مضمون نگار کے نقل کردہ ان شبہات وجوابات پر تلبیسات کا عنوان ہی صادق آتا ہے۔

تلبیس نمبر 1، اوراس کا جواب

مضمون نگار نے ''درج بالا عنوان کے تحت'' پہلا اشکال یہ ذکر کیا کہ ابنِ کثیر رحمہ اللہ نے زندہ کیے جانے والی روایت پر جرح کی ہے، اوراس کے مقابلہ میں مسلم کی روایت ذکر کی ہے؟

پھراس کے جواب میں مضمون نگار نے تلبیس کا سہارا حاصل کرتے ہوئے لکھا کہ:

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام سہیلی رحمہ اللہ نے جو کچھ ذکر کیا، وہ شانِ رسالت کے لائق ہے، اور تعارض کا جواب یہ ہے کہ مسلم شریف کی حدیث کا قصہ پہلے کا ہے، اوران کے زندہ کیے جانے کا واقعہ بعد کا ہے (شرح ابی داؤد: ۶/۱۹۱، باب زیارۃ القبور)
معلوم ہوا کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے تو اس لحاظ سے یہ مسلم کی روایت کے لیے ناسخ ہے، اور یہ آپ کے لیے باعثِ کرامت ہے۔
اسی طرح ابنِ بطال رحمہ اللہ کا یہ کہنا اچھا نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کافر ہو کر فوت ہوئے، اس لیے خدا نے ان کو دوبارہ زندہ کیا، اور وہ ایمان لاکر پھر وفات پا گئے۔
انتہٰی۔

مضمون نگار کی اس تلبیس کے متعلق پہلی بات تو یہ ہے کہ ابنِ بطال والی بات علامہ عینی نے مذکورہ مقام پر تحریر کی ہی نہیں۔

مضمون نگار کے ذمہ تھا کہ اس کو بحوالۂ عبارت نقل کرتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ علامہ عینی کا موقف مضمون نگار کے موقف کے برخلاف ہے، کیونکہ سہیلی اوران کی اتباع میں علامہ عینی تو اہلِ فترت میں سے نہیں مانتے، اور وہ حدیثِ ابی ہریرہ وبریدہ رضی اللہ عنہما کو صحیح ومعتبر قرار دے کر کفر پر وفات کے بعد احیاء کو شانِ نبوت کے لائق قرار دینے کی طرف مائل ہیں، ساتھ ہی تامل کا حکم بھی فرماتے ہیں، ان کی اصل عبارت مندرجہ ذیل ہے:

قال ابن کثیر :وأما الحدیث الذی ذکرہ السہیلی عن عائشۃ" :أن رسول اللہ -علیہ السلام -سأل ربہ أن یدعی أبویہ فأحیاھما، وآمنا بہ "فإنہ حدیث منکر جدا، وإن کان ممکنا بالنظر إلی قدرۃ اللہ تعالی لکن الذی ثبت فی

الصحیح یعارضه، وهو ما رواه أنس "أن رجلا قال :یا رسول الله، أین أبی؟ قال :فی النار، فلما قفا دعاه فقال :إن أبی وأباک فی النار "رواه مسلم. قلت :الذی ذکره السهیلی هو اللائق بحضرة الرسالة وتدفع المعارضة،بأن یکون وقوع حدیث الإحیاء بعد وقوع الذی ثبت فی الصحیح، فلیتأمل(شرح سنن أبی داود، ج٦،ص ١٩١، کتاب الجنائز،باب فی زیارة القبور)

جبکہ مضمون نگار کے غلو کا یہ عالم ہے کہ وہ مذکورہ احادیث کی اس دلالت کا صاف انکار کرتے ہیں، اور وہ شروع سے ہی بحالتِ ایمان وفات کے قائل ہیں، اور احیاء کو ''تجدیدِ ایمان، امتی بننے کے شرف، تسلی، اطمینانِ قلب، اور دل جوئی وغیرہ پر محمول کرتے ہیں، جیسا کہ آگے مضمون نگار کے بیان کردہ اشکال نمبر۳ کے جواب سے معلوم ہوگا۔

پس مضمون نگار کا یہ کہنا کہ ''یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، تو اس لحاظ سے یہ مسلم کی روایت کے لیے ناسخ ہے، اور یہ آپ کے لیے باعثِ کرامت ہے''

یہ ان کے اپنے دعوے کے خلاف ہے، جب ناسخ مان لیا، تو پہلے ایمان کی نفی کردی۔

جہاں تک ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن احمد سہیلی (المتوفیٰ: 581ھ) کا تعلق ہے، تو پہلی بات تو یہ ہے کہ سہیلی نے اس مقام پر فصل قائم کر کے پہلے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ کے قبر کے مقامِ ''ابواء'' میں ہونے کی تصریح کی ہے، جبکہ ''حدیثِ احیاء'' میں مقامِ حجون میں ہونے کا ذکر ہے، اور اس پر مضمون نگار کی خامہ فرسائی پہلے نقل کی جا چکی۔

پھر سہیلی نے استغفار کی اجازت نہ ملنے، اور مشرک کے لئے استغفار نہ کرنے اور ''اَبِــــیْ وَاَبَاکَ فِی النَّارُ'' والی احادیث کا ذکر کیا ہے، اور ان کو صحیح بھی کہا ہے۔ [۱]

---

[۱] فصل :وذکر موت أمه آمنة بالأبواء ، وهو موضع معروف بین مکة والمدینة، وهو إلی المدینة أقرب کأنه سمی بجمع بو، وهو جلد الحوار المحشو بالتبن وغیره، وقیل :سمی بالأبواء لتبوء السیول فیه، وکذلک ذکر عن کثیر .ذکره قاسم بن ثابت.

وفی الحدیث أن رسول الله -صلی الله علیه وسلم -زار قبر أمه بالأبواء فی ألف مقنع، فبکی وأبکی، وهذا حدیث صحیح ، وفی الصحیح أیضا أنه قال :استأذنت ربی فی زیارة قبر أمی، فأذن لی، واستأذنته أن أستغفر لها، فلم یأذن لی .وفی مسند البزار من حدیث بریدة أنه -صلی الله علیه وسلم -حین أراد أن یستغفر لأمه، ضرب جبریل علیه السلام فی صدره، وقال له :لا تستغفر لمن کان مشرکا، فرجع وهو حزین.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے بعد پھر سہیلی نے حدیثِ احیاء کا ذکر کیا ہے، لیکن سہیلی نے خود اس حدیثِ احیاء کے نہ تو متن کو مکمل نقل کیا، جس میں قبر کے مقامِ حجون میں ہونے کا ذکر ہے، اور نہ ہی سہیلی نے اس حدیث کی مکمل سند کو نقل کیا، جس میں ابوغزیہ بھی موجود ہے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور سہیلی نے پہلے خود ہی اس کو غریب بھی کہہ دیا، اور سہیلی نے ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا کہ انہوں نے اس حدیث کو اپنے دادا کے خط سے مجہول سند کے ساتھ لکھا ہوا پایا تھا، اور ان کے دادا نے اس حدیث کو کسی ایسی کتاب سے نقل کیا تھا، جس کو ''معوذ بن داؤد (المتوفیٰ: 431ھ) کی کسی کتاب سے نقل کیا گیا تھا، جس کی سند عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کی ہشام سے، پھر ان کے والد سے، اور پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تک تھی۔ [1]

سہیلی کے دادا نے اس حدیث کو جس کتاب سے نقل کیا تھا، نہ تو آج تک اس کتاب کا کوئی اَتہ پتہ چل سکا، اور نہ ہی معوذ بن معوذ کی اس کتاب کا وجود مل سکا، جس میں یہ حدیث موجود تھی، اور نہ ہی اس سند کی آج تک توثیق ثابت کی جاسکی، اور جن کتب میں ابنِ ابی الزناد، اور ان سے پہلے رواۃ کا ذکر موجود ہے، اس کی حقیقت، اور اس پر محدثین کی رائے دوسرے مقام پر بیان کی جاچکی ہے۔

اور اس حکمِ شرعی کے بوقتِ ضرورت بیان کرنے کو باعثِ ایذاء قرار دینے کا جواب بھی ہم نے دوسرے مقام پر ذکر کردیا ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ وفی الحدیث زیادۃ فی غیر الصحیح أنه سئل عن بکائه، فقال: ذکرت ضعفها وشدة عذاب الله، إن کان صح هذا.

وفی حدیث آخر ما یصححه، وهو أن رجلا قال له: یا رسول الله: أین أبی؟ فقال: فی النار، فلما ولی الرجل، قال علیه السلام: إن أبی وأباک فی النار (الروض الأنف فی شرح السیرة النبویة، ج۲ ص۱۸۴ الیٰ ۱۸۶، وفاة آمنة وحال رسول الله صلی الله علیه وسلم مع جده عبد المطلب بعدها)

[1] وروی حدیث غریب لعله أن یصح. وجدته بخط جدی أبی عمران أحمد بن أبی الحسن القاضی -رحمه اللّٰه- بسند فیه مجهولون، ذکر أنه نقله من کتاب، انتسخ من کتاب معوذ بن داود بن معوذ الزاهد یرفعه إلی (عبد الرحمن ابن) أبی الزناد عن (هشام بن) عروة، عن (أبیه عن) عائشة -رضی اللّٰه عنها(الروض الأنف فی شرح السیرة النبویة للسهیلی، ج۲ ص۱۸۷، وفاة آمنة وحال رسول الله صلی الله علیه وسلم مع جده عبد المطلب بعدها)

اور غالب گمان یہ ہے کہ سہیلی کا اس مقام پر صحیح احادیث کے مقابلہ میں لچک کا اظہار اس حدیثِ احیاء کی سندی حیثیت پر مکمل عدمِ آ گاہی کی وجہ سے ہے، کیونکہ ان کو اس سند کے رواۃ کا حال معلوم نہ تھا، اسی لئے انہوں نے مجہول راوی ہونے کا حکم لگایا۔

پس جب تک مضمون نگار، اور ان کے متبعین ومتبوعین درج بالا امور کو ثابت نہیں کریں گے، اس وقت تک ان کو ایسی عجیب وغریب اور نصوص واجماع کے خلاف دعویٰ کرنے، اور اس بات کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کا استحقاق حاصل نہیں۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ حافظ ابنِ کثیر رحمہ اللہ کی تفصیلی عبارت میں سہیلی کی اس بات کا جواب بھی صاف طور پر مذکور ہے، حافظ ابنِ کثیر کی وہ عبارت مندرجہ ذیل ہے:

والمقصود أن عبد المطلب مات على ما كان عليه من دين الجاهلية خلافا لفرقة الشيعة فيه وفى ابنه أبى طالب.
على ما سيأتى فى وفاة أبى طالب.
وقد قال البيهقى – بعد روايته هذه الأحاديث فى كتابه "دلائل النبوة":"
وكيف لا يكون أبواه وجده عليه الصلاة والسلام بهذه الصفة فى الآخرة، وقد كانوا يعبدون الوثن، حتى ماتوا ولم يدينوا
دين عيسى بن مريم عليه السلام، وكفرهم لا يقدح فى نسبه عليه الصلاة والسلام، لأن أنكحة الكفار صحيحة.
ألا تراهم يسلمون مع زوجاتهم فلا يلزمهم تجديد العقد ولا مفارقتهن، إذا كان مثله يجوز فى الإسلام.وبالله التوفيق.انتهى كلامه.
قلت: وإخباره صلى الله عليه وسلم عن أبويه وجده عبد المطلب بأنهم من أهل النار لا ينافى الحديث الوارد عنه من طرق متعددة أن أهل الفترة والأطفال والمجانين والصم يمتحنون فى العرصات يوم القيامة، كما بسطناه سندا ومتنا [فى تفسيرنا] عند قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيكون منهم من يجيب ومنهم من لا يجيب.
فيكون هؤلاء من جملة من لا يجيب فلا منافاة.ولله الحمد والمنة.
وأما الحديث الذى ذكره السهيلى وذكر أن فى إسناده مجهولين إلى ابن أبى الزناد، عن عروة، عن عائشة رضى الله عنها، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل ربه أن يحيى أبويه، فأحياهما وآمنا به، فإنه حديث منكر جدا.
وإن كان ممكنا بالنظر إلى قدرة الله تعالى .لكن الذى ثبت فى الصحيح يعارضه(السيرة النبوية لابنِ كثير، ج ا ص ۲۳۸، ۲۳۹، ذكر رضاعه عليه الصلاة والسلام من حليمة بنت أبى ذؤيب السعدية)

پس جب سہیلی خود استغفار کی اجازت نہ ملنے وغیرہ کی احادیث کو صحیح فرما چکے، اور حدیثِ احیاء کو غریب، اور اس میں مجہول راوی ہونے کا اعتراف کر چکے، اور حافظ ابنِ کثیر اس کو سخت منکر کہہ چکے، اگرچہ اس عمل کے اللہ کی قدرت سے بعید نہ ہونے کا اعتراف بھی فرما چکے، تو سہیلی اور حافظ ابنِ کثیر کی بات تو وہیں کے وہیں رہی، اس سے کچھ بھی ثابت نہ ہوا، اور صحیح احادیث جو اس کے مقابلہ میں موجود ہیں، ان کا حکم اپنی جگہ برقرار رہا۔

اور ہم دوسرے مقام پر واضح کر چکے کہ سہیلی نے ابوالزناد سے پہلے، جن رواۃ کو مجہول کہا، ان میں، ابوغزیہ اور عبدالوہاب بن موسی زہری بھی ہیں، اور یہ سب ہی جرح کے حامل ہیں، اور یہ سند حافظ ذہبی وغیرہ کی تصریح کے مطابق بہرحال ''اندھیری'' ہے۔ [1]

پس صحیح احادیث کے مقابلہ میں اس اندھیری سند پر مبنی روایت کی کیا قدر و قیمت ہوسکتی ہے؟ یہ اصحابِ عدل وعلم حضرات پر مخفی نہیں۔

جبکہ علامہ ابنِ تیمیہ کے حوالہ سے اس روایت کا، سنتِ صحیحہ کے علاوہ کتاب اور اجماع کے خلاف ہونا بھی ان الفاظ میں گذر چکا ہے کہ:

"والسهيلي إنما ذكر ذلك بإسناد فيه مجاهيل .ثم هذا خلاف الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع"

اور احمد بن صالح الزہرانی اس سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ:

قلت: الله تعالى قادرٌ على كلّ شيء، وليس إنكار أئمة السّنة ما جاء به السيوطي مبنيا على استبعاده وإحالته،بل هومبني على عدم الثبوت لأنّ النصوص الّتي جاء فيها ذلك موضوعة مختلقة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ذلك يعارض الثابت من النّصوص الصّحيحة الصّريحة التي اتفق أئمة السّلف على ثبوتها وعلى الإيمان بما فيها تصديقاوقبولا.

وإلافلكل دجّال أن يقول ماشاء،فللرافضة أن تقول :أحيا الله أباطالب فآمن به ، وليس ذلك بعيدا عن قدرة الله تعالى، ويقول غيرهم قد أحيا الله أبالهب فآمن به. وليس ذلك بعيداً عن قدرة الله تعالى،وهلمّ جرا،وغيرخافٍ على كلّ أحد أنّ دين الله تعالى مبني على الاتباع لاعلى

[1] عبد الوهاب بن موسى عن عبد الرحمن بن أبي الزناد نكرة والخبر أحيا الله لي أمي فآمنت بي، والسند ظلمة(المغني في الضعفاء ،للذهبي،ج٢،ص٤١٣، تحت رقم الترجمة ٣٨٩٩، حرف العين)

الابتداع والاختراع (نقض مسالک السیوطی فی والدی المصطفی، ص ۲۷۳، ۲۷۴،
نقض المسلک الثالث،الناشر:دار الامام مالک،أبو ظبی، الطبعة: 2006م، ۱۴۲۷ھ)

اور شیخ ابواسحاق حوینی فرماتے ہیں کہ:

وإذا ثبت هذا فما يمنع من إيمانهما بعد إحيائهما " . .اهـ.
قلت :يمنع من ذلک أن الخبر لم يثبت، ولا دخل للعقل هنا، والشرع فلم يأتنا خبر ناهض تقوم به حجة، فماذا بقی لک؟ ودعواه أن النبی -صلی الله عليه وسلم -أحيا الله علی يديه جماعة من الموتی، دعوی لا تصح ولا تقوم علی ساق العلم، وللمعارض أن يدعی عكس هذا الكلام، ولا ينبغی ولوج هذا الباب لأنه غيب إلا ببرهان صحيح (نثل النبال بمعجم الرجال، ج۴،ص ۵۱۹، رقم الترجمة ۵۱۲۹، تحت ترجمة:القرطبی)

جبکہ ابوین کے بحالتِ کفر فوت ہونے اور غیر ناجی ہونے میں بڑی حکمت ہے۔ [1]

معلوم ہوا کہ جس چیز کو حضور کی شان کے لائق مانا جارہا ہے، پہلے اس کا سند کے اعتبار سے استدلال کے لائق ہونا ضروری ہے۔

تلبیس نمبر 2، اور اس کا جواب

مضمون نگار نے دوسرا اشکال یہ ذکر کیا کہ بعض حضرات بعض آیات واحادیث سے دوبارہ

---

[1] الحكمة من موت أبوی الرسول صلی الله عليه وسلم علی الكفر.
هذا وفيه بيان لكمال قدرته فی خلقه وأمره وتبيان لسر قضائه وقدره ورد علی الحكماء والفلاسفة والطبيعية فی بناء أمر النبوة والمعرفة علی الأمور النسبية والأحوال الكسبية لا علی المواهب الإلهية السبحانية والجذبات الربانية الصمدانية كما أشار الله سبحانه إلی هذا المعنی فی رد ذلک المبنی بقوله (يخرج الحی من الميت ويخرج الميت من الحی)
فأخرج الله سبحانه المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن كابن نوح عليه السلام فإنه كافر بإجماع ائمة الإسلام وكقابيل قاتل هابيل من بنی آدم عليه السلام فإنه كافر باتفاق علماء الأعلام
ولما رأی عليه السلام عكرمة بن أبی جهل بعد الإسلام قرأ (يخرج الحی من الميت)
وفی هذا بيان عظيم إلی أن الإيمان إنعام جسيم لا يصل إليه إلا نبی أو ولی كريم ممن سبقت لهم الحسنی بالوصول إلی المقام الأسنی.
فنسأل الله تعالی حسن الخاتمة الدالة علی سبق العناية بتعلق الإرادة لتحقق السعادة داعين ربنا توفنا مسلمين وألحقنا بالصالحين وأدخلنا الجنة آمين غير خزايا ولا مفتونين آمين.وسلام علی المرسلين والحمد لله رب العالمين.تمت (أدلة معتقد أبی حنيفة فی أبوی الرسول عليه الصلاة والسلام، للملا علی القاری،ص ۱۴۶ و۱۴۷،الحكمة من موت أبوی الرسول صلی الله عليه وسلم علی الكفر)

زندہ کیے جانے اور پھر ایمان لانے کو خلافِ قانون قرار دیتے ہیں؟

پھر اس کے جواب میں تلبیس کرتے ہوئے یہ لکھا کہ:

''بلاشبہ عام قانون اور ضابطہ وہی ہے، جو عموماً آیات اور احادیث میں بیان کیا گیا ہے، مگر قانون سے ہٹ کر کبھی کسی واقعہ کا ظہور پذیر ہونا امرِ مستبعد نہیں، اس کو قانون سے مستثنٰی، یا خصوصیت، یا معجزہ اور کرامت اور خرقِ عادت کہتے ہیں، اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، سمجھ لینا چاہیے کہ خصوصیت بنتی ہی تب ہے، جب قانون واصول کے خلاف اور اس سے ہٹ کر ہو، جیسے ''لَا یُخَفَّفُ عَنْھُمُ الْعَذَابُ'' جہنم میں کافروں کا عذاب کم نہ کیا جائے گا، مگر ابو طالب کے عذاب میں تخفیف احادیث میں صراحتاً مذکور ہے، سو جس طرح قانون کی آیات چھوڑ کر ابو طالب کے لیے تخفیف اس کی خصوصیت ہے، اسی طرح عام ضابطہ کی آیات چھوڑ کر والدین کے زندہ کیے جانے اور ایمان لانے کی روایت بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہے''۔ انتھٰی۔

مضمون نگار کی اس تلبیس کے متعلق پہلی بات تو یہ ہے کہ مضمون نگار کے یہ جوابات، درحقیقت ''جوابات'' کے قبیل سے ہیں ہی نہیں، بلکہ ''تلبیسات'' کے قبیل سے ہیں، کیونکہ جب مضمون نگار شروع سے ہی مومن وموحد تسلیم کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے گذرا، اور آگے بھی آتا ہے، تو ایسی صورت میں یہ کہنا کہ ''احیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، اور احیاء والی حدیث مسلم کی روایت کے لیے ناسخ ہے'' یہ خود مضمون نگار کا کھلا تضاد ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ مضمون نگار کو یہ بات معلوم نہیں کہ اہلُ السنۃ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے سے بڑے معجزات کا بھی انکار نہیں کرتے، اصل کلام آیات اور احادیث میں طے شدہ عام قانون اور ضابطہ سے ہٹ کر اس احیاء کے واقعہ کے ثبوت سے ہے، جس کو آیات واحادیث میں طے شدہ عام قانون اور ضابطہ سے مستثنٰی کرنے کے لئے اگر کوئی ایک آیت نہ بھی ہو، بلکہ صرف ایک صحیح السند حدیث سے بھی ہوتا، تب بھی جمہور کے لئے اس کا انکار مشکل تھا، وہ خود ہی اس کو خصوصیت، یا معجزہ، اور خرقِ عادت قرار دے دیتے، اس کے لئے مضمون نگار کو زور لگانے کی ضرورت ہرگز نہ پیش آتی۔

لیکن اصل مسئلہ قرآن وسنت کے نصوص کے برخلاف اس واقعہ کے معتبر سند کے ساتھ ثبوت کا ہے، جس کو آج تک مضمون نگار کا کوئی متبوع وتبع ثابت نہ کرسکا۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ مضمون نگار جس شخصیت، یعنی ابو طالب کو نظیر میں پیش کر رہے ہیں، وہ خود ان کی کفر پر وفات کے قائل ہیں، پھر یہ نظیر ان کے موافق کیسے ہوگئی، یہ تو ان کے موقف کی کھلی تردید کا ثبوت ہے۔

اور یہ ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے، کیونکہ ہم ابوین کے لئے تخفیف کے امید وار ہیں، جیسا کہ ہم باحوالہ دوسرے مقام پر واضح کرچکے ہیں۔

تلبیس نمبر 3، اور اس کا جواب

مضمون نگار نے تیسرا اشکال یہ ذکر کیا کہ ابوین جب پہلے سے ایمان دار تھے، تو پھر زندہ ہو کر ایمان لانے کا کیا مطلب؟

پھر اس کے جواب میں تلبیس کرتے ہوئے یہ لکھا کہ:

> یہ تجدیدِ ایمان ہوگا، یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے امتی بننے کا شرف حاصل ہونے کے لیے تھا، تاکہ انہیں زیادہ اجر وثواب مل سکے، یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تسلی، اطمینانِ قلب، آپ کی دل جوئی اور خوش کرنے کے لیے ہوا۔ انتہیٰ۔

مضمون نگار کا یہ قول نصوص کے صریح مخالف ہے، کیونکہ صحیح احادیث سے اس کے برخلاف ثابت ہے، معتبر احادیث سے فتحِ مکہ کے موقع پر ''ناری ہونے، استغفار وشفاعت کی اجازت نہ ملنے پر'' خوش ہونے کے بجائے ''رونا اور سخت غمگین ہونا'' ثابت ہے۔

اور پیچھے مضمون نگار بھی احیاء والے واقعہ کا ان احادیث کے لئے ناسخ ہونا تسلیم کرچکے ہیں، اور ناسخ ماننے کا مطلب مضمون نگار کے اس دعوے کے برخلاف ہے۔

مضمون نگار نے پہلے جن حوالہ جات سے حدیثِ احیاء کو ثابت کرنا چاہا تھا، ان میں یہ الفاظ تھے کہ:

”فأحیا لی أمی فآمنت بی“

اس سلسلہ میں مروی معتبر احادیث، اور اس احیاء والی حدیث کے الفاظ، اور اس کی سند کی حقیقت کو بنظرِ غائر ملاحظہ کرنے والا منصف صاحبِ علم یہ نتیجہ ہرگز اخذ نہیں کرسکتا، جو نتیجہ مضمون نگار نے اخذ کیا۔

تلبیس نمبر 4، اور اس کا جواب

مضمون نگار نے چوتھا اشکال یہ ذکر کیا کہ دوبارہ زندہ کیے جانے کی بات خلافِ قانون ہے، جس کی دوسری کوئی نظیر نہیں ملتی؟

پھر اس کے جواب میں تلبیس کرتے ہوئے یہ لکھا کہ:

یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور معجزہ پر محمول ہے، اور ایسا ہونا ممکن ہے، اس لیے اسے خلافِ قانون سمجھنا کوتاہ فہمی ہے، نیز اس کے کئی اور نظائر بھی خود قرآن مجید میں مذکور ہیں، بنی اسرائیل کے مقتول کا دوبارہ زندہ ہوکر گواہی دینا خود قرآن میں مذکور ہے، اور اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے سامنے بطورِ معجزہ کے مُردوں کا زندہ ہونا قرآن وحدیث میں بیان کیا گیا ہے، ایسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بطورِ معجزہ والدین کا زندہ کیا جانا کوئی انوکھی بات نہیں۔ انتھیٰ۔

یہاں بھی مضمون نگار نے سخت تلبیس سے کام لیا ہے، کیونکہ مضمون نگار نے جو دو نظائر مذکورہ عبارت میں ذکر کیے، ان کا حوالہ خود قرآن سے پیش کیا ہے۔

اب اگر مضمون نگار ”احیاءِ والدین“ کا ثبوت قرآن مجید سے ہی پیش کردیں، تو اختلاف یہیں ختم ہوجائے گا، اور اگر مضمون نگار قرآن مجید کے حوالہ سے عاجز ہوں، جیسا کہ ظاہر ہے، کیونکہ وہ خود نمبر۲ میں اس واقعہ کا نہ صرف آیات، بلکہ احادیث کے عام قانون اور ضابطہ کے خلاف ہونا تسلیم کرچکے ہیں۔

تو ہم مضمون نگار کو پرزور دعوت دیتے ہیں کہ آج سے پہلے تو سینکڑوں سالوں میں کوئی محقق

’’احیاءِ والدین‘‘ والی حدیث کی سند کے رواۃ کی توثیق وتصحیح کوائمہ محدثینِ عظام سے ثابت نہ کرسکا، اگر موصوف، یا ان کا کوئی شاگرد قیامت سے قبل ثابت کردیں، تو امت پر احسان ہوگا، کیونکہ اب قربِ قیامت کا دوردورہ ہے، ورنہ کل قیامت کے دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس حدیث کی نسبت کرنے پر مواخذہ کا سامنا نہ کرنا پڑ جائے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سلسلہ میں احادیث ہزاروں سالوں سے موجود ہیں، جن میں آپ کی طرف کسی بات کی نسبت کرنے پر خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی جانب سے سخت تنبیہات کی گئی ہیں۔

تلبیس نمبر 5، اور اس کا جواب

مضمون نگار نے پانچواں اشکال یہ ذکر کیا کہ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا عقیدہ یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کافر ومشرک تھے، اور یہ بات ’’الفقهُ الاکبر‘‘ میں درج ہے؟

پھر اس کے جواب میں تلبیس کرتے ہوئے یہ لکھا کہ:

’’الفقهُ الاکبر‘‘ کے حوالے سے اس قول کی نسبت امام اعظم رحمہ اللہ کی طرف کی گئی ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ درست نہیں۔

اولاً: بعض حضرات فقہ اکبر کو امام صاحب کی کتاب ہی نہیں مانتے (الاعلام للزرکلی، ترجمہ ابوحنیفہ۔ فیض الباری: ۵۹/ ا کتاب الایمان)

ثانیاً: فقہ اکبر امام اعظم کی اپنی تصنیف نہیں، بلکہ ان کے شاگرد ابو مطیع بلخی کی تالیف ہے، جس میں امام صاحب کی امالی واقوال جمع کیے گئے ہیں۔

ثالثاً: فقہ اکبر کے دو متن ہیں، ایک کے اندر آپ کے والدین اور اولاد وغیرہ کا تذکرہ نہیں ہے، جبکہ دوسرے متن میں والدین وغیرہ کا تذکرہ ہے، علماء محققین کے ہاں زیادہ صحیح نسخہ وہی ہے، جس میں والدین کا ذکر نہیں ہے، کیونکہ فقہ اکبر میں صرف ضروری عقائد کا بیان ہوا ہے اور بس، جبکہ والدین وغیرہ کا تذکرہ اور ان کے ایمان وعدمِ ایمان کی بحث اصولِ دین میں سے نہیں ہے، اس لیے آپ کے والدین کے کافر ومشرک ہونے کے قول کا انتساب درست

معلوم نہیں ہوتا۔

چنانچہ علامہ عبدالعزیز فرہاروی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علمِ کلام میں رسالہ الفقہ الاکبر کے نام سے امام اعظم کی طرف منسوب ہے، اوراس کے مختلف نسخے ہیں، اس کے کسی نسخہ میں یہ ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کفر پر فوت ہوئے، بلاشبہ یہ بات امام اعظم رحمہ اللہ پر گھڑا ہوا جھوٹ ہے (مرام الکلام: ۹۹۔۱۰۰)

اور تقریباً یہی بات علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے بھی تحریر فرمائی ہے (حاشیہ الطحطاوی علی الدر: ۸۰/۲ کتاب النکاح) انتہیٰ۔

مضمون نگار کو سوال کے جواب میں ان الفاظ کا ذکر کرنا چاہیے تھا، جو ''الفقہُ الاکبر'' کی طرف منسوب ہیں، اس کے بجائے دوسرے الفاظ لکھنے کا کیا مطلب؟۔

اور ''الفقہُ الاکبر'' رسالہ کا اعتراف بے شمار متقدمین و محققین کرتے آئے ہیں، جنہوں نے نہ صرف یہ کہ اس رسالہ کے حوالہ جات اپنی تصنیفات و تالیفات میں درج فرمائے ہیں، بلکہ اس رسالہ اور مذکورہ عبارت کی شرح بھی کی ہے، جس سے اس رسالہ اور اس عبارت کے مذکورہ رسالہ میں موجود ہونے کی تصدیق ہوتی ہے۔

چنانچہ علامہ عینی نے بھی اس رسالہ کا ذکر کیا ہے۔ [1]

اور اصولِ حنفیہ کے مشہور و معروف ترجمان صاحبِ ''کشفُ الاسرار'' نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ [2]

---

[1] ونظر هذا الاحتجاج ما روى أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لما قيل له ما بال أقوام يقولون يدخل المؤمن النار فقال لا يدخل النار إلا المؤمن فقيل له والكافر فقال كلهم مؤمنون يومئذ كذا ذكره في الفقه الأكبر(عمدة القارى شرح صحيح البخارى، ج ۱، ص ۱۰۷، كتاب الإيمان، باب الإيمان وقول النبى صلى الله عليه وسلم بنى الإسلام على خمس)

[2] وقد صنف أبو حنيفة فى ذلك أى فى علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الأكبر سماه أكبر لأن شرف العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم أكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه أكبر وذكر فيه إثبات الصفات(كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى، ج ۱، ص ۷، النوع الأول علم التوحيد والصفات)

كل ذلك مذكور فى الفقه الأكبر على ما نطق به الكتاب والسنة(كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى، ج ۱، ص ۱۱، النوع الأول علم التوحيد والصفات)

علامہ عبدالحئی لکھنوی نے ''مقدمة السعاية'' میں شرح بزدوی کے حوالہ سے اس رسالہ کا ذکر کیا ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا کہ امام ابوحنیفہ کی کوئی تصنیف نہ ہونے کا الزام دراصل معتزلہ کی طرف سے لگایا گیا ہے۔ ؎1

اور علامہ ابنِ عابدین شامی نے بھی اس رسالہ اور اس میں والدین سے متعلق عبارت کے موجود ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ ؎2

اور ابنِ امیر حاج، اور امیر بادشاہ نے بھی اصولِ فقہ سے متعلق حنفیہ کی کتاب ''التحریر'' کی اپنی اپنی شروحات میں اس رسالہ کا ذکر کیا ہے۔ ؎3

؎1 وذكره الامام الارذنجانى فى شرح البرذوى انا ابا حنيفة صنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وكتاب الفقه الاكبر وكتاب المقصود وما قيل ليس للامام وكتاب مصنف فهو كلام المعتزلة(مقدمة السعاية فى كشف ما فى شرح الوقاية،ص ٢٩،الناشر: المطبع المصطفائى لمحمد مصطفٰى خان،الطبعة القديمة: ١٣٠٦هـ)

؎2 ولا ينافى أيضا ما قاله الإمام فى الفقه الأكبر من أن والديه -صلى الله عليه وسلم -ماتا على الكفر، ولا ما فى صحيح مسلم استأذنت ربى أن أستغفر لأمى فلم يأذن لى وما فيه أيضاأن رجلا قال يا رسول الله أين أبى؟ قال :فى النار، فلما قفا دعاه إن أبى وأباك فى النار لإمكان أن يكون الإحياء بعد ذلك(رد المحتار على الدر المختار، ج٣،ص ١٨٤، ١٨٥، كتاب النكاح، باب نكاح الكافر)

حرر العلامة نوح أفندى أن مراد الإمام بما نقل عنه ما ذكره فى الفقه الأكبر من عدم التكفير بالذنب الذى هو مذهب أهل السنة والجماعة(منحة الخالق على البحرالرائق، ج ١،ص ٣٧١، كتاب الصلاة، باب الإمامة)

؎3 ثم عدم تكفير أهل القبلة بذنب نص عليه أبو حنيفة فى الفقه الأكبر فقال: ولا نكفر أحدا بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها وجعله من شعار أهل الجماعة على ما فى منتقى الحاكم الشهيد(التقرير والتحبير علٰى كتاب التحرير،لابن امير حاج، ج٣،ص ٣١٨،المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء،مسألة المسألة الاجتهادية أى التى لا قاطع فيها من نص أو إجماع)

وقد نص عليه أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى الفقه الأكبر حيث قال :ولا نكفر أحدا بذنب |من الذنوب وإن كان كبيرة ما لم يستحلها(تيسير التحرير،لأمير بادشاه، ج٤،ص ٢١٧،المقالة الثالثة فى الاجتهاد وما يتبعه من التقليد والإفتاء)

اورصاحبِ ''فواتح الرحموت'' نے اس رسالہ کا متعدد مرتبہ مذکورہ تالیف میں ذکر کیا ہے۔ [1]

اورعلامہ حموی نے امام ابوحنیفہ کی سوائے اس علمِ کلام کے علاوہ کسی دوسری تصنیف نہ ہونے تک کا حکم لگادیا ہے۔ [2]

اورعلامہ ابنِ تیمیہ نے بھی اپنے زمانہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس رسالہ کا نہ صرف یہ کہ ذکرکیا ہے، بلکہ یہاں تک بھی فرمادیا کہ ''اصحابِ ابی حنیفہ کے یہاں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس رسالہ کوشہرت حاصل ہے''۔ [3]

---

[1] قال الإمام الهمام فيما روى عنه فى الفقه الأكبر(فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ا، ص ۳۹۴،المقالة الثالثة فى المبادئ اللغوية، فصل فى الامر، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولىٰ:1423هـ .2002ء)

هذا هو الذى رامه الإمام الهمام أعظم الأئمة حيث قال فى الفقه الأكبر القرآن فى المصاحف مكتوب وفى القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبى صلى الله عليه وسلم منزل(فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج۲، ص۷، الكلام على الاصول الاربعة، الاصل الاول : الكتاب)

وعليه نص الإمام أبو حنيفة فى الفقه الأكبر(فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج۲، ص۱۱۸، الكلام على الاصول الاربعة، الاصل الثانى : السنة)

[2] لأن أبا حنيفة لم يصنف شيئا سوى الفقه الأكبر فى علم الكلام على ما اشتهر(غمز عيون البصائرشرح كتاب الأشباه والنظائر،ج ا،ص ۲۷، مقدمة)

[3] وفى كتاب "الفقه الأكبر "المشهور عند أصحاب أبى حنيفة؛ الذى رووه بالإسناد عن أبى مطيع "الحكم بن عبد الله البلخى "قال :سألت أبا حنيفة عن الفقه الأكبر فقال :لا تكفرن أحدا بذنب ولا تنف أحدا به من الإيمان؛ وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؛ وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولا تتبرأ من أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا توالى أحدا دون أحد؛ وأن ترد أمر عثمان وعلى إلى الله عز وجل،قال أبو حنيفة: الفقه الأكبر فى الدين خير من الفقه فى العلم؛ ولأن يفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير .قال أبو مطيع " :الحكم بن عبد الله "قلت :أخبرنى عن أفضل الفقه .قال :تعلم الرجل الإيمان والشرائع والسنن والحدود واختلاف الأئمة .وذكر مسائل "الإيمان "ثم ذكر مسائل "القدر "والرد على القدرية بكلام حسن ليس هذا موضعه(مجموع الفتاوى،لابنِ تيمية، ج۵، ص ۴۶، ۴۷، كتاب الأسماء والصفات،رأى الامام ابى حنيفة فيمن انكر شيئا من مسائل الإيمان)

فإن أبا حنيفة من المقرين بالقدر باتفاق أهل المعرفة به وبمذهبه، وكلامه فى الرد على القدرية معروف فى الفقه الأكبر (منهاج السنة النبوية،ج۳،ص ۱۳۸، ۱۳۹،الفصل الثانى فى أن مذهب الإمامية واجب الاتباع،فصل من كلام الرافضى على مقالة أهل السنة فى القدر المعصية إما من العبد أو من الله أو منهما)

شیخ اسحاق حکیم رومی (المتوفیٰ: 950ھ) ''الفقہُ الاکبر'' کی شرح ''مختصر الحکمة النبویة'' میں فرماتے ہیں:

(ووالدا رسول الله صلى اللهُ عليهِ وسلمَ ماتَا على الكفر)
هذا رد على من قال بأن والدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتا على الايمان ، وعلىٰ من قال ماتا على الكفر، ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الله لهما، فاحياهما الله تعالىٰ، واسلما، ثم ماتاعلى الايمان (شرح الفقه الأكبر – المسمى مختصر الحكمة النبوية، صفحة ۳۴۶، والدا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان)

واقعہ یہ ہے کہ ''الفقہ الاکبر'' نام کے دو رسائل ہیں، ایک ''حماد کی امام ابوحنیفہ'' سے مروی روایت پر مبنی رسالہ ہے، اور دوسرا ''مطیع بلخی کی امام ابوحنیفہ'' سے مروی روایت پر مبنی رسالہ ہے، اور شیخ محمد بن عبدالرحمٰن خمیس نے ''الفقہ الاکبر بروایة حماد بن ابی حنیفة'' اور ''الفقه الاکبر بروایة مطیع البلخی'' دونوں رسائل کو تحقیق کے بعد شائع کیا ہے، اور ان کی شروحات بھی لکھی ہیں، ان دونوں رسائل کے مضامین ایک دوسرے سے مختلف ہیں، جن میں سے ایک رسالہ میں یہ ابوین سے متعلق عبارت موجود ہے، جس کی تفصیل ہم نے ''ایک غالیانہ تحریر کا علمی محاسبہ'' میں ذکر کر دی ہے۔

لیکن افسوس کہ بعض لوگوں نے شیخ محمد بن عبدالرحمٰن خمیس کے رسائل سے بھی اس عبارت کو حذف کر کے شائع کیا، جبکہ خود شیخ موصوف کی طرف سے اس کی مکمل اشاعت کی گئی ہے، اور اس کی شرح بھی تصنیف کی گئی ہے، جس کا باحوالہ ہم نے اپنی مذکورہ تالیف میں ذکر کر دیا ہے۔

جہاں تک مضمون نگار کی طرف سے نقل کردہ زرکلی کی ''الاعلام'' کے حوالہ کا تعلق ہے، تو خود زرکلی نے اسی تالیف میں متعدد شارحینِ ''الفقہُ الاکبر'' کا ذکر کیا ہے۔

اگر کسی ایک مقام پر اس رسالہ کی نسبت کا امام ابوحنیفہ کی طرف صحیح نہ ہونا نقل کر دیا ہو، تو اس سے فرق نہیں پڑتا، کیونکہ اس رسالہ میں ''قدریہ، جہمیہ، معتزلہ وغیرہ'' کے بعض افکار کے برخلاف ذکر ہے، اس لئے ان کی طرف سے اس کی نسبت امام ابوحنیفہ کی طرف کرنا، اور پھر اس بات سے کا بعض حنفیہ کا تسامح ہونا بعید نہیں، جیسا کہ پہلے گزرا، ورنہ تو صدیوں تک

محققین کا اس رسالہ کی شروحات تصنیف وتالیف کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں تھے۔

اور جہاں تک مضمون نگار کی طرف سے علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی ''فیض الباری'' کے نقل کردہ حوالہ کا تعلق ہے، تو علامہ موصوف نے مذکورہ کتاب میں یہ فرمایا ہے کہ محدثین اس کو امام ابوحنیفہ کی تصنیف نہیں مانتے، بلکہ ان کی شاگرد ابو مطیع بلخی کی تصنیف قرار دیتے ہیں، اور ابو مطیع بلخی کے بارے میں حافظ ذہبی نے کلام کیا ہے، اور ان کو جہمی کہا ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ حافظ ذہبی کی بات درست نہیں، اور ابو مطیع بلخی حدیث کے باب میں حجت نہیں، اور میں نے فقہ اکبر کے متعدد نسخے دیکھے ہیں، جو ایک دوسرے کے مغایر ہیں۔ [1]

اور مغایر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی نسخہ بھی صحیح، اور مستند نہ ہو، اور کسی دوسرے تک وہ اصل ومکمل نسخہ نہ پہنچا ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے دوسری جگہ ''العرف الشذی'' میں عقیدہ کا ذکر کرتے ہوئے ''الفقهُ الاکبر'' کا حوالہ دیا ہے، اور اس کو امام ابوحنیفہ کے شاگرد ابو مطیع بلخی کی تصنیف قرار دیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ ان کے متعلق کلام کیا گیا ہے، لیکن میرے نزدیک یہ ''صدوق'' ہیں، اور ''المیزان'' کے حوالہ سے ابنِ مبارک کا ان کی تعظیم وتوقیر کرنا، نقل کیا ہے۔ [2]

اس کی تفصیل ہم دوسری تالیف میں ذکر کر چکے ہیں، اس موقع پر ہم شیخ الحدیث حضرت مولانا

---

[1] وأما مانسب إليه في الفقه الأكبر فالمحدثون على أنه ليس من تصنيفه .بل من تصنيف تلميذه أبي مطيع البلخي، وقد تكلم فيه الذهبي، وقال :أنه جهمي .أقول :ليس كما قال، ولكنه ليس بحجة في باب الحديث، لكونه غير ناقد وقد رأيت عدة نسخ للفقه الأكبر فوجدتها كلها متغايرة(فيض الباري على صحيح البخاري، ج ۱، ص ۱۳۴، كتاب الإيمان،ذكر الزيادة والنقصان)

[2] ومسألة الباب تتعلق بالاعتقاديات لا بالفقهيات، ويكفي الاعتقاد إجمالا كما في الفقه الأكبر إذ لا يعلم أحد تفصيل المسألة، فليقل :آمنت بالله وآمنت بهذا كما هو المراد عند الله تعالى، والفقه الأكبر من تصنيف أبي مطيع البلخي الحكم بن عبد الله تلميذ أبي حنيفة، وهو متكلم فيه وعندي أنه صدوق، وفي الميزان :كان ابن المبارك يعظمه ويوقره (العرف الشذي شرح سنن الترمذي، ج ۱، ص ۴۱۴، ۴۱۵،ابواب الصلاة،باب ما جاء في نزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا كل ليلة)

محمد زکریا صاحب (المتوفیٰ:1403ھ) کا درجِ ذیل حوالے پر اکتفاء کرتے ہیں:

”ما ألف السيوطی من الرسائل فی إسلام والدی النبی صلی الله عليه وسلم وجزم فی بعضها بأنهما ماتا علی الملة الإبراهيمية، ومال فی بعضها إلی إسلامهما بعد إحيائهما، وغير ذلک، تأباه النصوص. والحق عند مشايخنا أنهما ماتا علی الكفر كما جزم به فی الفقه الأكبر“ (حاشية الكوكب الدری علی جامع الترمذی، ج۳، ص ۳۲۶، أبواب صفة جهنم عن رسول الله صلی الله عليه وسلم، باب ما جاء أن للنار نفسين)

جب موصوف حضرت شیخ الحدیث کی تصریح کے مطابق ان کے مشائخ نے فقہ اکبر کے اس رسالہ کے مطابق موقف کو اختیار کرلیا، اور اس سے پہلے سینکڑوں سالوں تک اس کو قبولیت حاصل رہی، اور نصوص وجمہور امت سے بھی یہی موقف ثابت ہے، تو اس کے بعد علامہ سید احمد طحطاوی (المتوفیٰ: 1231ھ) اور ان کے بعد عبد العزیز پرہاڑوی (المتوفیٰ: 1239ھ) کے اس کے برخلاف سمجھنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ان حضرات کا مبحوث فیہ مسئلہ سے متعلق موقف علامہ سیوطی کے استنباط سے ماخوذ ہے، جو خود بھی متاخرین میں داخل ہیں، اور اس مسئلہ سے متعلق بڑے بڑے تسامحات کے بانی ہیں۔

اور علامہ طحطاوی نے ”الفقهُ الاکبر“ والی بات ابنِ حجر مکی (المتوفیٰ 974ھ) کے حوالہ سے لکھی ہے، جس میں انہوں نے یہ فرمایا کہ اگر اس کے وجود کو مانا جائے، تو اس سے ”ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفی“ کے بجائے ”ابوحنیفہ محمد بن یوسف بخاری“ مراد ہوں گے۔ [1]

جبکہ یہ بات خلافِ واقعہ ہے، نیز ابنِ حجر مکی کے فتاویٰ سے اس کا ثبوت درکار ہے، جو ہمیں دستیاب نہ ہوسکا، اور اس باب میں ترجیح ان حضرات کو حاصل ہے، جن تک اصل نسخہ پہنچا، اور انہوں نے اس کا حوالہ دیا، اور شرح کی، اور اس پر منصوص دلائل اور جمہور کے اقوال سے استدلال کیا، جیسا کہ ملا علی قاری وغیرہ۔

---

[1] قال ابن حجر المكی فی فتاواه وللوجود فيها ذالک لابی حنيفة محمد بن يوسف البخاری، لا لابی حنيفة النعمان بن ثابت الكوفی (حاشية الطحطاوی، علی الدر، ج ۲، ص ۸۰، كتاب النكاح، باب نكاح الكافر، مطبوعة: المكتبة العربية، كوئٹه)

اسی طرح یہ بات ممکن ہے کہ کسی کے پاس ایک روایت والا نسخہ پہنچا ہو، جس میں والدین کا ذکر نہیں، اور دوسرے کے پاس دوسری روایت والا نسخہ پہنچا ہو، جس میں والدین کا ذکر ہے۔

اس طرح کی باتیں، اور اقوال تو دوسرے بہت سے مسائل اور کتابوں کے نسخوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔

لیکن ظاہر ہے کہ وہاں بھی دلائل کی رو سے راجح موقف کو ہی ترجیح دی جایا کرتی ہے، اس طرح کے بزرگوں کی شان میں طعن وتشنیع سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے۔

ابو شعبة فتحی بن احمد قبیلی سنبادی لکھتے ہیں:

مما سبق نستطيع أن نقول عدة احتمالات :
۱ -أن الإمام أبا حنيفة له رسالتان الأولى من رواية ابنه حماد وتسمى بالفقه الأكبر
والثانية من رواية أبى مطيع البلخى تسمى بالفقه الأكبر.
۲ -أن الإمام له رسالة واحدة تسمى بالفقه الأكبر روى بعضها ابنه حماد وروى بعضها أبو مطيع البلخى.
۳ -أن الفقه الأكبر هو كتاب لأبى حنيفة رواه عنه ابنه حماد ثم ألف أبو مطيع البلخى كتاباً سماه الفقه الأكبر أيضاً.
أما عن تسمية رواية أبى مطيع البلخى بالفقه الأبسط فإنى لم أقف على مخطوط أو قول
لأهل العلم أن أبا مطيع البلخى روى رسالة عن أبى حنيفة تسمى بالفقه الأبسط.
وذكر الشيخ الكوثرى أنه تم تسمية رواية البلخى بالفقه الأبسط تمييزًا لها عن رواية
حماد .
أما القول بأن الفقه الأكبر من تصنيف أبى مطيع البلخى:
فنقول :أنه لا شك أن هذه الرسائل مشتملة على كلام الإمام أبى حنيفة ، رواها عنه
تلاميذه وهى ليست من مصنفاته التى كتبها بخط يده فلم يثبت لدينا ذلک ولكن كتبها الطلاب عنه حينما سألوه فجمعوها ووضعوها فى رسائل والله أعلم(الفقه الاكبر،بروايتى حماد بن ابى حنيفة،وابى مطيع الحكم بن عبد الله البلخى، صفحه نمبر ۱۹،و ۲۰،مقدمة التحقيق،نسبة الرسالة الٰى مصنفها)

پھر اگر ”الفقہ الاکبر“ کی عبارت کو مدسوس قرار دیا جائے، تو ان دیگر جمہور امت کی

عبارات کا کیا بنے گا، جن کی مشہور ومعروف کتب میں بھی اسی مضمون ومفہوم کی عبارات سینکڑوں سالوں سے تا حال موجود ہیں۔

جیسا کہ امام بیہقی (المتوفیٰ:458ہجری) کی تالیف ''السنن الکبریٰ'' میں ہے کہ:

وأبواه كانا مشركين بدليل (السنن الكبرى للبيهقى، ج۱۴ ص ۳۴۰، كتاب النكاح، باب نكاح أهل الشرك وطلاقهم)

اور شمس الائمہ سرخسی کی مشہور تالیف ''المبسوط'' میں ہے کہ:

(ألا ترى) أنه -عليه الصلاة والسلام -قال قد أذن لمحمد فى زيارة قبر أمه، وكانت قد ماتت مشركة (المبسوط، لشمس الأئمة السرخسى، ج۲۴، ص ۱۰، كتاب الأشربة)

اور ابنِ جوزی کی تالیف ''الموضوعات'' میں ہے کہ:

وأما عبدالله فإنه مات ورسول الله صلى الله عليه وسلم حمل ولا خلاف أنه مات كافرا ، وكذلك آمنة (الموضوعات لابن الجوزى، ج ۱، ص ۲۸۳، كتاب الفضائل والمثالب، باب فى إكرام أبويه وجده)

اور شہاب الدین رملی شافعی کے فتاویٰ میں ہے کہ:

وقد اتفق العلماء على أن والد رسول الله -صلى الله عليه وسلم -لم يكن مسلما بل كافرا (فتاوى الرملى، ج۴، ص ۳۲۳، باب فى مسائل شتىٰ، من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبياء كان كافرا)

اور شیخ محمد عبدالغنی مجددی حنفی کی ''انجاحُ الحاجة'' میں ہے کہ:

المتقدمون بأجمعهم على أنهما ماتا على الكفر وهو مروى عن أبى حنيفة وتمسكوا بحديث الباب وغيره (إنجاح الحاجة، ص ۱۱۳، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ما جاء فى التقليس، مشمولة : شرح ابنِ ماجه)

اور ملا علی قاری امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی سند سے مروی حدیث کے ضمن میں شرح مسند ابی حنیفہ میں فرماتے ہیں:

(واستأذنته فى الشفاعة) أى لرفع عذاب عنها من أجله (فأبى على) أى لم يأذن ولم يقبل منى لقوله سبحانه :(إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وهذا دليل صريح فى أن أمه ماتت كافرة أنها فى النار داخلة مخلدة، وهو الذى اعتقده أبو حنيفة، وذكره فى فقهه الأكبر من أن والدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتا على الكفر.

وعارضه السيوطى فى رسائل، وأتى ببعض الدلائل مما ليس تحتها شىء

من الطائل، وقد جعلت رسالة مستقلة فی تحقیق هذه المسألة، وتدقیق ما یتعلق بها من الأدلة .(شرح مسند أبی حنیفة، ج ۱، ص ۳۳۴،ذکر إسناده عن علقمة بن مرثد، زیارة القبور)

اور شیخ فاضل نضال آلہ رشی کردی ”البدر الانور شرح الفقه الاکبر “ میں لکھتے ہیں:

قوله: (ووالدا رسول الله صلی اللهُ علیهِ وسلمَ ماتَا علی الکفر)

هذا رد علی الرافضة من الشیعة القائلین بایمان آبائه صلی الله علیه وسلم ، وقد ذکر الملا علی القاری رحمه الله تعالیٰ اجماع السلف علی ما قاله أبو حنیفة (ینظر : " أدلة معتقد أبی حنیفة فی أبوی الرسول " للقاری : ص : ۸۴)

وهو قول أئمة الأشاعرة فی والده صلی الله علیه وسلم کما ذکره الامام الرازی عند تفسیر (سورة الأنعام) حیث قال : وأما أصحابنا فقد زعموا أن والد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان کافرا . اهـ (ینظر : " التفسیر الکبیر" للرازی :۱۳ / ۳۳)

وأقرهم علی ذالک ، وأصحاب الرازی هم أئمة الأشاعرة ، ویؤید ما قاله القاری انه لم یخالف الامام أبا حنیفة رضی الله عنه أحد من السلف ولا أنکر ما قاله أحد منهم ، بل قد صحت فیه الأحادیث ، ونص علیه کثیر من کبار الأئمة کما سیأتی ، وانما تکلم فیها بعض المتأخرین من الأشاعرة ممن لم یبلغوا درجة من یقتدی به فی هذا المقام مع مخالفتهم اجماع أهل السنة وموافقتهم مذهب الرافضة من الشیعة (البدر الانور شرح الفقه الاکبر، صفحة ۴۰۱ ، الکلام فی والدی النبی صلی الله علیه وسلم، مطبوعة: دارالنور المبین للنشروالتوزیع،عمان، الاردن، الطبعة الاولیٰ:2017ء)

اس طرح کی اور بھی بے شمار جمہور کی عبارات ہیں، جن میں سے بعض کا ذکر اگلی تلبیس کے جواب میں آتا ہے۔

پس اگر یہی بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بھی فرمادی، تو اس میں کونسے حیرت واستعجاب کی بات ہے، اور اس کو مدسوس قرار دینے کی کیا مجبوری آن پڑی ہے، اور اس پر واویلا مچانے کا کیا مقصد ہے؟

ہم نہایت شرح صدر کے ساتھ امام ابوحنیفہ کے اس موقف کے نصوص اور جمہور کے مطابق ہونے کا برملا اعتراف کرتے ہیں، اور اس عبارت کے مدسوس ہونے سے برائت کا اظہار کرتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ کو اس حق موقف کے اظہار میں اہل السنہ کا باہمت، افراط وتفریط سے پاک اور نہایت معتدل ترجمان سمجھتے ہیں، خواہ دوسرے حضرات کا اس بارے میں کوئی بھی دوسرا موقف ہو، اس سے فرق نہیں پڑتا۔

اور جہاں تک مضمون نگار کی طرف سے امام ابو حنیفہ کی طرف اس کے انتساب کی اس شبہ کی بنیاد پر نفی کرنے کا تعلق ہے کہ فقہ اکبر میں صرف ضروری عقائد کا بیان ہوا ہے، جبکہ زیرِ بحث مسئلہ اصولِ دین میں سے نہیں، تو مضمون نگار کی یہ بات بھی کوتاہ علمی و عقلی پر مبنی ہے، کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ رسالہ اور اس کی متعدد شروحات آج بھی طبع شدہ حالت میں موجود ہیں، اور جس رسالہ ونسخہ کو مضمون نگار معتبر سمجھتے ہیں، اس میں بھی ایسے کئی عقائد بیان ہوئے ہیں، جو اصولِ دین سے تعلق نہیں رکھتے، اگر اس اصول وضابطہ میں مضمون نگار مخلص ہوں، تو ان تمام عقائد کو بھی مدسوس اور جھوٹا قرار دے دینا چاہیے، اور اس کے متقدمین ومتاخرین کی کتابوں میں حوالے جات کو بھی رد کر دینا چاہیے۔

دوسرے جب کسی کی طرف سے اس مسئلہ پر سوال کیا جائے گا، یا کسی کی غلط فہمی، یا اہل السنہ سے اختلاف کی وجہ سے ضرورت پیش آئے گی، تو اس کے ذکر کی ضرورت ہوگی۔

اور ہم یہ بات دوسرے مقام پر باحوالہ نقل کر چکے ہیں کہ روافض جملہ آباءِ انبیاء اور ابو طالب کے ایمان کے قائل ہیں، جس پر وہ مسئلۂ عصمتِ انبیاء، اور ان پر قیاس کرتے ہوئے عصمتِ اوصیاء کے مخصوص تصور کی بنیاد قائم کرتے ہیں، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی تردید کے لئے والدین اور چچا ابو طالب کے حکم کا اس موقع پر ساتھ ساتھ ذکر فرمایا۔

جس میں کوئی قابلِ تعجب امر نہیں۔

مضمون نگار کو مخصوص تصور قائم کر لینے کی وجہ سے قابلِ تعجب محسوس ہوتا ہو، تو اس سے حقیقت تبدیل نہیں ہو جاتی۔

پھر اگر کسی کے نزدیک یہ عبارت ''الفقهُ الاكبر'' کے معتبر نسخہ میں موجود نہ ہو، تو ہمیں اس کو مجبور کرنے کی ہرگز ضرورت نہیں، کیونکہ ''الفقهُ الاكبر'' سے ثبوت پر اس موقف کا دار ومدار ہے ہی نہیں، بلکہ یہ موقف معتبر نصوص اور دیگر جمہور کے معتبر حوالہ جات سے ثابت ہے، جن میں حنفیہ و غیر حنفیہ کی کتب بھی شامل ہیں، شمس الائمہ سرخسی وغیرہ کی عبارت ہم

دوسرے مقام پر نقل کر چکے ہیں، جس طرح بہت سے دیگر مسائل ''الفقہُ الاکبر'' کے علاوہ دیگر نصوص اور معتبر کتب سے ثابت ہیں، اور وہ نصوص وحوالہ جات اس موقف کے ثبوت کے لئے کافی ہیں، اسی طرح اس مسئلہ کو بھی سمجھ لینا چاہیے۔

تلبیس نمبر 6، اور اس کا جواب

مضمون نگار نے چھٹا اشکال یہ ذکر کیا کہ جو حضرات غیر ناجی ہونے کے قائل ہیں، مثلاً ملا علی قاری رحمہ اللہ وغیرہم، تو ان کی رائے کی حیثیت کیا ہوگی؟

پھر مضمون نگار نے تلبیس کرتے ہوئے اس کے جواب میں لکھا کہ:

> یہ ان حضرات کی جمہور کے برخلاف متفردانہ رائے ہے، اس لیے قبول نہیں، بلکہ خود ملا علی قاری رحمہ اللہ نے حضرات محدثین سے یہ ضابطہ نقل کیا ہے کہ:
>
> ''وَالثِّقَةُ إِذَا شَذَّ لَا يُقْبَلُ مَا شَذَّ فِيهِ'' (مرقاة شرح مشكاة ٦/٣٢٨ باب العدة، الفصل الاول)
>
> ''اور اگر شذوذ (یعنی جمہور سے علیحدہ اور انوکھی رائے) اختیار کرنے والا آدمہ ثقہ ہے، تب بھی اس کی شاذ چیز (یعنی منفرد قول) کو قبول نہیں کیا جائے گا''
>
> فلہٰذا ابوین کو غیر ناجی سمجھنے کا شاذ قول مردود اور نامقبول ہے۔ انتہیٰ.

حالانکہ مضمون نگار اس موقف کے متعلق خود شذوذ کی حقیقت سے نابلد ہیں، اس لئے اس کا الزام جمہور اہلُ السنۃ پر عائد کرتے ہیں۔

مضمون نگار نے ملا علی قاری کے حوالہ سے جو بات لکھی ہے، وہ احادیث کے باب سے تعلق رکھتی ہے، جس کے بعد کا جملہ اس کی وضاحت کرتا ہے، چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے:

> والثقة إذا شذ لا يقبل ما شذ فيه، ويصرح بهذا ما في مسلم (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٥، ص ٢١٧٩، كتاب النكاح، باب العدة)

اور شاذ کے لغت میں معنیٰ ''جمہور سے منفرد رائے'' کے ہیں، جبکہ ہم باحوالہ جمہور کا موقف نقل کر چکے ہیں، جس سے معلوم ہوگیا کہ اس جہت سے مضمون نگار کا موقف ہی دراصل

''شاذ'' کہلائے جانے کا مستحق ہے۔

پس ملا علی قاری جس موقف کو خود جمہور کا موقف قرار دے رہے ہوں، اس کو وہ خود شاذ کیسے کہہ سکتے تھے۔

جہاں تک شاذ کی اصطلاحی تعریف کا تعلق ہے، تو اس میں مختلف اقوال ہیں۔ [1]

اس کے بعد سمجھ لینا چاہیے کہ ملا علی قاری سے پہلے بھی جمہور اہل السنۃ کا یہی موقف رہا ہے، جو ملا علی قاری کا ہے، اس لئے غالی مضمون نگار کا اس کو ''شاذ، مردود اور نامقبول'' قرار دینا بہت بڑی ناانصافی ہے۔

چنانچہ ملا علی قاری (المتوفیٰ: 1014ھ) سے بہت پہلے امام بیہقی (المتوفیٰ: 458ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

وكيف لا يكون أبواه وجده بهذه الصفة في الآخرة، وكانوا يعبدون الوثن حتى ماتوا، ولم يدينوا دين عيسى بن مريم عليه السلام وأمرهم لا يقدح في نسب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لأن أنكحة الكفار صحيحة، ألا

---

[1] والشاذ لغة: المنفرد عن الجمهور، يقال: شذ يشذ ويشذ بضم الشين المعجمة وكسرها شذوذاً إذا انفرد، واصطلاحاً اختلف في تعريفه على أقوال:

عرفه الإمام الشافعي بما يفيده كلام الحافظ السابق بقوله" :إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس"، أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس، وعرفه أبو يعلى الخليلي بقوله" :الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد، يشذ بذلك شيخ ثقة كان أو غير ثقة"، ما ليس له إلا إسناد واحد، فأطلق الشذوذ وأراد به التفرد سواء كان المتفرد ثقة أو غير ثقة، عنده فما كان عن غير ثقة فمتروك لا يقبل، وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به يعني حتى يوجد ما يشهد له،والحاكم أبو عبد الله ذكر أن الشاذ " :هو الحديث الذي ينفرد به ثقة من الثقات وليس له أصل متابع لذلك الثقة، فأطلقه على مجرد التفرد، قال ابن الصلاح في علوم الحديث :أما ما حكم الشافعي عليه بالشذوذ فلا إشكال في أنه شاذ غير مقبول، وأما ما ذكره غيره فيشكل فيما يتفرد به العدل الضابط كحديث :(إنما الأعمال بالنيات) فعلى هذا إدخال قول الشافعي في الشاذ دخولاً أولياً، وهو التفرد مع المخالفة.

أما تفرد الراوي ثقة كان أو غير ثقة، وإدخاله في الشذوذ كما يقوله أبو يعلى الخليلي أو تفرد الثقة فهو مشكل يرد عليه الغرائب التي في الصحيحين، يعني حديث الأعمال بالنيات تفرد به صاحبه هل نقول :إنه شاذ؟ اللهم إلا على قول من يقول :إن من الشاذ ما هو شاذ صحيح(شرح نخبة الفكر للخضير "دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير"رقم الدرس ۴،ص ۲۴، ۲۵، الشاذ)

تراهم يسلمون مع زوجاتهم فلا يلزمهم تجديد العقد، ولا مفارقتهن (دلائل النبوة، للبيهقي، ج ۱، ص ۱۹۲، ۱۹۳، جماع أبواب مولد النبي صلى الله عليه وسلم، باب ذكر وفاة عبد الله أبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ووفاة أمه آمنة بنت وهب ووفاة جده عبد المطلب بن هاشم)

نیز امام بیہقی (المتوفیٰ:458ھ) دوسری تالیف ''السنن الکبریٰ'' میں یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

وأبواه كانا مشركين بدليل (السنن الكبرى للبيهقي، ج ۱۴ ص ۳۴۰، كتاب النكاح، باب نكاح أهل الشرك وطلاقهم)

اور ملا علی قاری سے بہت پہلے فقہ حنفی کے ترجمان، شمس الأئمہ سرخسی (المتوفیٰ:483ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

(ألا ترى) أنه -عليه الصلاة والسلام -قال قد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه، وكانت قد ماتت مشركة، وروى أنه زار قبرها في أربعمائة فارس فوقفوا بالبعد، ودنا هو من قبرها، فبكى حتى سمع نشيجه (المبسوط، لشمس الأئمة السرخسي، ج ۲۴، ص ۱۰، كتاب الأشربة)

اور ملا علی قاری سے پہلے ابوالمحاسن عبدالواحد بن اسماعیل رویانی (المتوفیٰ:502ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

يجوز له زيارة قبر الوالدين والأقارب وإن كانوا مشركين، لما روى أبو هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -قال" :استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي"، وروى أنه زار قبر أمه فبكى من حوله فقال" :استأذنت ربي أن أستغفر لكم فلم يأذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي." (بحر المذهب، ج ۲، ص ۶۰۳، كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت)

اور ملا علی قاری سے پہلے قاضی عیاض (المتوفیٰ:544ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

وقوله " :فبكى وأبكى :"بكاؤه -عليه السلام -على ما فاتها من لحاق أيامه والإيمان به (اكمال المعلم بفوائد مسلم، ۳، ص ۴۵۲، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل في زيارة قبر أمه)

اور ملا علی قاری سے پہلے عونُ الدین یحییٰ بن هُبَيْرَة (المتوفیٰ:560ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

فلما ولى عنه أراد -صلى الله عليه وسلم -أن يلقنه أن يتأسى به في الرضا

بأمر الله سبحانه عنه فی أقضيته فقال له :وأبی أنا أيضا فی النار، فيكون هذا الجواب كافيا لكل من يختلج من ذلک فی صدره أمر بعده، فإنه لو كان ولد ينفع والدا مشركا لكان الأولی بذلک رسول الله -صلی الله عليه وسلم -، فلما صرح بأن أباه فی النار قطع بهذه الكلمة ظنون الظانين إلی يوم القيامة(الإفصاح عن معانی الصحاح، ج۵،ص ۳۵۵، ۳۵۶،مسند أنس بن مالک رضی الله عنه،الحديث العشرون)

اور ملا علی قاری سے بہت پہلے علامہ ابنِ جوزی (المتوفیٰ: 597ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

ولا يختلف المسلمون أن عبدالمطلب مات كافرا ، وكان لرسول الله صلی الله عليه وسلم يومئذ ثمان سنين .وأما عبدالله فإنه مات ورسول الله صلی الله عليه وسلم حمل ولا خلاف أنه مات كافرا ، وكذلک آمنة ماتت ولرسول الله صلی الله عليه وسلم ست سنين .فأما فاطمة بنت أسد فإنها أسلمت وبايعت ولا تختلط بهؤلاء (الموضوعات لابن الجوزی، ج ۱ ،ص ۲۸۳ ،كتاب الفضائل والمثالب،باب فی إكرام أبويه وجده)

اور ملا علی قاری سے پہلے امام نووی (المتوفیٰ: 676ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

قوله (أن رجلا قال يا رسول الله أين أبی قال فی النار فلما قفی دعاه فقال إن أبی وأباک فی النار) فيه أن من مات علی الكفر فهو فی النار ولا تنفعه قرابة المقربين وفيه أن من مات فی الفترة علی ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار وليس هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله تعالی وسلامه عليهم وقوله صلی الله عليه وسلم إن أبی وأباک فی النار هو من حسن العشرة للتسلية بالاشتراک فی المصيبة(شرح النووی علیٰ مسلم، ج۳ص ۷۹، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات علی الكفر فهو فی النار)

اور ملا علی قاری سے پہلے حسین بن محمود مظہری حنفی (المتوفیٰ: 727ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں:

قوله" :فلم يؤذن لی "وإنما لم يأذن اللّٰه تعالی له فی أن يستغفر لأمه؛ لأنها كانت كافرة، والاستغفار للكافر والكافرة لا يجوز؛ لأن اللّٰه تعالی لن يغفر لهم أبدا (المفاتيح فی شرح المصابيح ،ج ۲ ص ۴۶۷، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور)

اور ملا علی قاری سے پہلے علامہ ابنِ تیمیہ (المتوفیٰ: 728ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

فلما كان من العلم المتواتر المستفيض بين الأمة خلفا عن سلف أنه لم يذكر أبو طالب ولا أبواه فی جملة من يذكر من أهله المؤمنين كحمزة والعباس وعلی وفاطمة والحسن والحسين رضی الله عنهم كان هذا من أبين الأدلة علی أن ذلک كذب (مجموع الفتاوی،لا بن تيمية، ج۴،ص ۳۲۷،

کتاب مفصل الاعتقاد، سئل هل صح عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم أن اللّٰه تبارک وتعالی أحیا له أبویه حتی أسلما علی یدیه ثم ماتا بعد ذلک؟)

اورملا علی قاری سے پہلے اصولِ فقہ حنفی کے ترجمان علاء الدین بخاری حنفی (المتوفیٰ:730ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

ألا تری أنه قال فقد أذن لمحمد فی زیارة قبر أمه وکانت مشرکة وروی أنه زار قبرها فی أربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبکی حتی سمع نشیجه (کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، ج۳،ص۱۸۶، باب تقسیم الناسخ، نسخ السنة بالسنة)

اورملا علی قاری سے پہلے محمد بن مفلح مقدسی حنبلی (المتوفیٰ:763ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

تجوز زیارة قبر المشرک والوقوف، لزیارته علیه السلام قبر أمه، وکان بعد الفتح(کتاب الفروع، ج۳،ص ۴۱۲، کتاب الجنائز، باب زیارة القبور وإهداء القرب وما یتعلق بذلک)

اورملا علی قاری سے پہلے حافظ ابنِ کثیر (المتوفیٰ:774ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

والمقصود أن عبد المطلب مات علی ما کان علیه من دین الجاهلیة خلافا لفرقة الشیعة فیه وفی ابنه أبی طالب علی ما سیأتی فی وفاة أبی طالب (البدایة والنهایة، لابن کثیر، ج۲،ص ۳۴۲، کتاب سیرة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم)

اورملا علی قاری سے پہلے محمد بن علی بن عبداللہ یمنی شافعی (المتوفیٰ:825ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

إذا علمت هذا، علمت أن قول من قال: إن اللّٰه سبحانه بعث للنبی – صلی اللّٰه علیه وسلم – أبویه، فآمنا به، ثم ماتا علی الإیمان، غلو فی الدین بغیر الحق مؤد إلی الکفر والضلال، فمن ظن، أو شک أن من مات علی الکفر یدخل الجنة، فقد کفر، ونعوذ باللّٰه من قول یؤدی إلی ضلال (تیسیر البیان لأحکام القرآن، ج۳،ص ۳۸۲، سورة التوبة، الناشر: دار النوادر، سوریا. الطبعة الأولی، 1433ھ – 2012م)

اورملا علی قاری سے پہلے ابنِ ملک حنفی (المتوفیٰ:854ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

فقال: استأذنت ربی فی أن أستغفر لها، فلم یأذن لی " لأنها کانت کافرة، والاستغفار للکافرین لا یجوز؛ لأن اللّٰه تعالی لن یغفر لهم أبدا "(شرح المصابیح لابن الملک، ج۲،ص ۳۸۹، کتاب الجنائز، باب زیارة القبور)

اورملا علی قاری سے پہلے ''**شرح العقائد العضدیة**'' اور ''**شرح تهذیب المنطق**'' کے

مصنف جلال الدین محمد بن اسعد دوانی (المتوفیٰ: 918ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

ومنها إعابتهم قول السنية بكفر أبوى النبى -صلى الله عليه وسلم.-
وذلک نقل حق لا إعابة على أهل السنة لوجوه:
الأول أن نص القرآن والأحاديث والتواريخ عن مجموع الكفار مثل أبى لهب عم النبى -صلى الله عليه وسلم -وأبى جهل وممن أسلم منهم مثل أبى سفيان وغيرهم أن محمد سفّه ما كان آباؤنا عليه من عبادة الأصنام ونحن لا نرغب عن ملة عبد المطلب.
الثاني :أن الله تعالى يقول لمن عرف الإسلام به :(مَا كُنتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) فمن أين جاء الإيمان لأبويه؟
الثالث :أن الرافضة يزعمون أن عليا رضى الله عنه رمى أصنام قريش عن الكعبة، وعبد المطلب وعبد الله من رؤسائهم، فأى شىء أخرهما عن عبادتها؟ (الحجج الباهرة فى إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة،ص ٣١٢، الفصل الخامس فيما ذكروه من مثالب الخلفاء الثلاثة ،ما ذكروه فى أهل السنة،كفر أبوى النبى)

اور ملا علی قاری سے پہلے عظیم حنفی فقیہ علامہ ابراہیم بن محمد حلبی حنفی (المتوفیٰ: 945ھ) اس مسئلہ سے متعلق ایک مستقل رسالہ میں قرآن وسنت کے دلائل ذکر کرنے کے بعد یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

وأما الاجماع : فغير خفى أن الأمة مجمعون من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على كفر قصى فمن بعده ، و أن أبوى النبى صلى الله عليه وسلم ماتا على الكفر (رسالة فى حق أبوى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ص٢٧،مطبوعة : دار المعارج ، الطبعة الاولى : ١٤٢٩ هـ ، ٢٠٠٨ م، جمهورية مصر العربية ، القاهرة)

اور ملا علی قاری سے پہلے شیخ اسحاق حکیم رومی (المتوفیٰ: 950ھ) ”الفقهُ الاكبر “ کی شرح میں یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

(ووالدا رسول الله صلى اللهُ عليهِ وسلمَ ماتَا على الكفر)
هذا رد على من قال بأن والدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتا على الايمان ، وعلىٰ من قال ماتا على الكفر، ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الله لهما، فاحياهما الله تعالىٰ، واسلما، ثم ماتاعلى الايمان (شرح الفقه الأكبر – المسمى مختصر الحكمة النبوية، صفحة ٣٤٦، والدا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مطبوعة: دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان)

اور ملا علی قاری سے پہلے شہاب الدین رملی شافعی (المتوفیٰ: 957ھ) یہ تصریح فرما چکے ہیں کہ:

وقد اتفق العلماء على أن والد رسول الله -صلى الله عليه وسلم -لم يكن مسلما بل كافرا؛ لأنه مات قبل بعثته -صلى الله عليه وسلم -بل قبل ولادته. وإنما اختلفوا في أن الله أحيا أبويه -صلى الله عليه وسلم -بعد موتهما و آمنا به أو لا (فتاوى الرملي، ج۴، ص ۳۲۳، باب في مسائل شتىٰ، من قال لا أحد من آباء رسول الله أو آباء الأنبياء كان كافرا)

اس طرح کی اور بھی بہت سی عبارات وتصریحات ہیں، جن کو ہم اپنی دوسری تالیفات میں نقل کر چکے ہیں۔

پس ان مذکورہ حضرات کے بعد ملا علی قاری (المتوفیٰ: 1014ھ) نے بھی مذکورہ جمہور کی اتباع وپیروی کرتے ہوئے یہی موقف اختیار فرمایا، اور جمہور کے برخلاف کمزور موقف اور اس کے مستدلات سامنے آنے پر اس کی دلائل وبراہین کے ساتھ پرزور تردید کی، جن پر بعد کے بعض غلاۃ نے بے جا الزامات کا بازار گرم کرنے کی کوشش کی۔

چنانچہ ملا علی قاری ''مرقاۃُ المفاتیح'' میں فرماتے ہیں:

ثم الجمهور على أن والديه -صلى الله عليه وسلم -ماتا كافرين، وهذا الحديث أصح ما ورد في حقهما (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج۴، ص ۱۲۵۶، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور)

اور ملا علی قاری شرح مسند ابی حنیفہ میں فرماتے ہیں:

(فأبى علي) أي لم يأذن ولم يقبل مني لقوله سبحانه :(إن اللّٰه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وهذا دليل صريح في أن أمه ماتت كافرة أنها في النار داخلة مخلدة، وهو الذي اعتقده أبو حنيفة، وذكره في فقهه الأكبر من أن والدي رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ماتا على الكفر (شرح مسند أبي حنيفة، ج ۱، ص ۳۳۴، ذكر إسناده عن علقمة بن مرثد، زيارة القبور)

اور ملا علی قاری ''الفقه الاكبر'' کی شرح میں مبحوث فیہ عبارت کے ذیل میں فرماتے ہیں:

(ووالدا رسول الله صلى اللهُ عليهِ وسلمَ ماتَا على الكفر)

وهذا رد على من قال انهما ماتا على الايمان اوماتا على الكفر، ثم احياهما الله، فماتا في مقام الايمان، وافردت لهذا المسئلة رسالة مستقلة، ودفعت ماذكره السيوطي في رسائله الثلاث في تقوية هذه المقالة بالادلة الجامعة المجتمع من الكتاب والسنة والقياس واجماع الامة.

ومن غريب ماوقع في هذه القضية انكار بعض الجهلة عليّ في بسط هذا

الکلام، بل شار الی انہ غیر لائق بمقام الامام، وھذا بعینہ کما قال الضال جھم بن سفیان وددت ان احک من المصحف قولہ تعالیٰ ”ثم استویٰ علی العرش“ (منح الروض الازھر فی شرح الفقہ الاکبر، صفحہ ۳۱۰، دارالبشائر الاسلامیۃ، بیروت، الطبعۃُ الاولیٰ ۱۹۹۸ء)

اور ملاعلی قاری اس موضوع پر علامہ سیوطی پر ردکردہ اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:

قد قال الإمام الأعظم والهمام الأقدم فى كتابه المعتبر المعبر ب الفقه الأكبر ما نصه:

”ووالدا رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتا على الكفر“

فقال شارحه: هذا رد على من قال بأن والدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتا على الإيمان. وعلى من قال ماتا على الكفر ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الله لهما فأحياهما الله وأسلما ثم ماتا على الإيمان.

فأقول وبحوله أصول إن هذا الكلام من حضرة الإمام لا يتصور فى هذا المقام لتحصيل المرام إلا أن يكون قطعى الدراية لا ظنى الرواية لأنه فى باب الإعتقاد لا يعمل بالظنيات ولا يكتفى بالآحاد من الأحاديث الواهيات والروايات الوهميات إذ من المقرر والمحرر فى الأصل المعتبر أنه ليس لأحد من أفراد البشر أن يحكم على أحد بأنه من أهل الجنة ولا بأنه من أهل العقوبة إلا بنقل ثبت بنص من الكتاب أو تواتر من السنة أو إجماع علماء الأمة بالإيمان المقرون بالوفاة أوبالكفر المنضم إلى آخر الحياة (أدلة معتقد أبى حنيفة فى أبوى الرسول عليه الصلاة والسلام، للملا العلى القارى، ص ۶۲ الیٰ ۶۴، عبارة الإمام أبى حنيفة والتعليق عليها)

اس موقع پر سعودی عرب کی حکومت کی طرف سے مقررکردہ سابق مفتیِ اعظم شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز (المتوفیٰ: 1420ھ) اور سالہا سال تک حج کا عالمی خطبہ دینے والی علمی و معمر شخصیت سے عربی زبان میں کئے گئے چند سوالات اوران کے جوابات کو اردو زبان میں نقل کیا جاتا ہے:

”مفتیِ اعظم سے سوال کیا گیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ ”إن أبی وأباک فی النار“ تو اس کی کیا وجہ ہے، جبکہ وہ زمانۂ فترۃ میں فوت ہوگئے تھے، جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا (سورہ مائدہ میں) ارشاد ہے کہ: ”یا أهل الكتاب قد جاء كم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل“

مفتیِ اعظم موصوف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ غالباً ان پر دینِ ابراہیم کی حجت قائم ہوچکی تھی، اور احیاءِ ابوین کی احادیث اور ان کا اسلام لانا کوئی بات بھی صحیح نہیں، بلکہ وہ شرک کی حالت میں فوت ہوئے۔

اس پر سوال کیا گیا کہ اہلِ فترۃ کا تو قیامت کے دن امتحان لیا جائے گا، پھر ''ان ابی و اباک فی النار'' کا مطلب کیا ہے؟

مفتیِ اعظم موصوف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ حدیث اس پر محمول ہے کہ ان کو دعوت پہنچ چکی تھی۔

سوال کیا گیا کہ بعض علماء نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے متعلق ''خوض'' کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے؟

مفتیِ اعظم موصوف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ ان کی طرف سے لاعلمی کی بات ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ بات واضح فرمادی کہ ''ان ابی و اباک فی النار'' (تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں خوض کرنا کیسے مکروہ ہوسکتا ہے؟)

سوال کیا گیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اس اعرابی کو یہ فرمایا کہ ''ان ابی و اباک فی النار'' تو کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات اس کا دل خوش کرنے کے لیے فرمائی؟

مفتیِ اعظم موصوف نے اس کے جواب میں غصہ ہوکر فرمایا کہ کیا کسی مومن کا دل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کے عذاب سے خوش ہوسکتا ہے؟

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''مجھے اپنی والدہ کے استغفار کی رب تعالیٰ کی طرف سے اجازت نہیں ملی، اس اجازت نہ ملنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنی بت پرست قوم کے دین پر فوت ہوئیں'' اور عرب کے بت پرست لوگ ''اہلِ فترۃ'' نہیں تھے۔

اور اہلِ عرب کے پاس حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام اور ان کی دعوت پہنچ چکی تھی۔انتھٰی۔ [1]

مذکورہ تصریحات کے ہوتے ہوئے مضمون نگار کا عظیم حنفی ترجمان ’’ملاعلی قاری‘‘ کی طرف جمہور کے برخلاف شاذ، متفردانہ، جمہور سے علیٰحدہ اور انوکھی رائے‘‘ کا الزام عائد کرنا ہی دراصل ’’شاذ‘‘ کہلائے جانے، اور ان کی اس رائے کے ’’مردود و نا قابلِ قبول ہونے‘‘ کا مستحق ہے۔

پھر اس قسم کے فضول ولایعنی الزامات سے تھوڑی دیر کے لئے خالی الذہن ہو کر غور کیا جائے،

---

[1] سؤال: قوله – صلى الله عليه وسلم –: (إن أبى وأباک فى النار) مع أنه زمن فترة"ياأهل الكتاب قد جائكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل"؟

الجواب: لعله قامت عليه الحجة من دين إبراهيم.

قال شيخنا: أحاديث إحياء أبوى النبى – صلى الله عليه وسلم – وإسلامهما كلها لا تصح، بل ماتا على الشرك.

سؤال: قال الشيخ: الصواب: إن أهل الفترة يمتحنون يوم القيامة، فقيل للشيخ: حديث: (إن أبى وأباک فى النار)؟

الجواب: محمول على أن أباه بلغته الدعوة.

سؤال: كراهة بعض العلماء الخوض فى أبوى النبى – صلى الله عليه وسلم –؟

الجواب: قال الشيخ: هذا جهل منهم: فالنبى – صلى الله عليه وسلم – يقول: (إن أبى وأباک فى النار) .

سؤال: قرر الشيخ: أن أبوى النبى – صلى الله عليه وسلم – بلغتهم الدعوة، فقال له سائل: إنما قال: (إن أبى وأباک فى النار) تطييبا لقلب الأعرابى؟

الجواب: فقال شيخنا – وهو مغضب–: أيطيب قلبه بعذاب أبيه؟!

قال شيخنا – عن حديث أبى هريرة – رضى الله عنه – عنه مسلم" 976"أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: (استأذنت ربى أن أستغفر لأمى فلم يأذن لى، واستأذنته أن أزور قبرها فإذن لى)؛ لأنها ماتت على دين قومها من عبادة الأوثان.

فقلت له: أليسوا أهل فترة؟

الجواب: لا.

فقلت :قوله تعالى :(ياأهل الكتاب قد جاء كم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاء نا من بشير ولا نذير فقد جاء كم بشير ونذير والله على كل شىء قدير) (المائدة19:)؟

الجواب :فسكت ..ثم قال :العرب جاء هم إبراهيم وإسماعيل(مسائل الإمام ابن باز رحمه الله تعالى،ص ۳۴،۳۵، رقم السؤالات ۲۰ الٰى ۲۵ ،مسائل فى العقيدة والتوحيد)

اور ملا علی قاری کے بیان کردہ موقف کو نظر انداز کر دیا جائے، تو دیگر جمہور امت کی طرف سے بھی اسی موقف کی جو تصریح موجود ہے، وہ بھی کافی ہے، مزید براں اس سلسلہ میں احادیث ونصوص بھی موجود ہیں، جو اس موقف کے صواب ہونے کے لئے کافی وافی ہیں۔

آخری کلام پر کلام

پھر مضمون نگار نے اپنے مذکورہ مضمون کا اختتام درج ذیل جملوں پر کیا ہے:

”واللّٰہ اعلم بالصواب وعلمہٗ اتم واحکم“.

اگر مضمون نگار مذکورہ جملوں کے مطابق ہی مضمون کو ترتیب دیتے، اور ابوین کے متعلق، اللہ کے **اعلم بالصواب** ہونے، اور اس کے علم کے **اتم واحکم** ہونے پر عمل پیرا ہوتے، تو اس موقف کو اختیار کرنے، بلکہ وہ اس مسئلہ کے متعلق اللہ کی طرف سے، بذریعہ وحی اپنے رسول کو عطاء فرمائے گئے ”**صواب اتم واحکم**“ علم کے مطابق موقف اختیار کرتے، اور وحی کے ذریعہ آئے ہوئے علم کی بے جا تاویل اور تردید میں اپنی صلاحیتوں کو خرچ نہ کرتے، اور اس طرح کا مضمون کے لکھنے کی نوبت ہی نہ آتی، جس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے طے کئے گئے ضوابط وقواعد کو توڑنے، اور اللہ کے رسول کی طرف سے دی گئی غیبی خبروں کے مقابلہ میں اپنی کوتاہ عقل کے گھوڑے دوڑانے کی جدوجہد کی گئی ہے۔

سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

إِنِّیْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (سورۃ البقرۃ، رقم الآیۃ ۳۰)

ترجمہ: بے شک میں زیادہ جانتا ہوں ان چیزوں کو جن کو تم نہیں جانتے (سورہ بقرہ)

اور سورہ بقرہ میں ہی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَاللّٰہُ یَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (سورۃ البقرۃ، رقم الآیۃ ۲۱۶)

ترجمہ: اور اللہ جانتا ہے، اور تم نہیں جانتے (سورہ بقرہ)

اور سورہ بقرہ میں ہی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (سورة البقرة، رقم الآية ٢٣٢)

ترجمہ: اور اللہ جانتا ہے، اور تم نہیں جانتے (سورہ بقرہ)

اور سورہ نور میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (سورة النور، رقم الآية ١٩)

ترجمہ: اور اللہ جانتا ہے، اور تم نہیں جانتے (سورہ نور)

اور سورہ آلِ عمران میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَلِمَ تُحَاجُّوْنَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ

(سورة آلِ عمران، رقم الآية ٦٦)

ترجمہ: پس کیوں حجت کرتے ہو تم ان چیزوں کے بارے میں کہ نہیں ہے تم کو ان کے بارے میں کوئی علم، اور اللہ جانتا ہے، اور تم نہیں جانتے (سورہ آلِ عمران)

اور سورہ نحل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَلَا تَضْرِبُوْا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (سورة النحل، رقم الآية ٧٤)

ترجمہ: پس مت بیان کرو تم اللہ کے لئے مثالیں، بے شک اللہ جانتا ہے، اور تم نہیں جانتے (سورہ نحل)

اور سورہ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيْمَانِكُمْ (سورة النساء، رقم الآية ٢٥)

ترجمہ: اور اللہ زیادہ جانتا ہے تمہارے ایمانوں کو (سورہ نساء)

اور سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

أَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (سورة البقرة، رقم الآية ٨٠)

ترجمہ: کیا کہتے ہو تم اللہ پر وہ باتیں کہ جن کو تم نہیں جانتے (سورہ بقرہ)

اور سورہ اعراف میں بھی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

أَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (سورة الاعراف، رقم الآية ٢٨)

ترجمہ: کیا کہتے ہو تم اللہ پر وہ باتیں کہ جن کو تم نہیں جانتے (سورہ اعراف)

اورسورہ یونس میں بھی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

أَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (سورۃیونس،رقم الآیۃ ۶۸)

ترجمہ: کیا کہتے ہو تم اللہ پر وہ باتیں کہ جن کو تم نہیں جانتے (سورہ یونس)

اورسورہ اعراف میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَأَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (سورۃ الاعراف،رقم الآیۃ ۳۳)

ترجمہ: اور یہ (بھی حرام کیا اللہ نے) کہ کہو تم اللہ پر وہ باتیں جن کا تم علم نہیں (سورہ اعراف)

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت نوح کے بارے میں فرمایا کہ:

أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّيْ وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

(سورۃ الاعراف،رقم الآیۃ ۶۲)

ترجمہ: تبلیغ کرتا ہوں میں تم کو اپنے رب کے پیغامات کی اور نصیحت کرتا ہوں میں تم کو اور میں اللہ کی طرف سے زیادہ علم رکھتا ہوں، ان چیزوں کا جن کا تم علم نہیں رکھتے (سورہ اعراف)

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں فرمایا:

وَأَعْلَمُ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (سورۃ یوسف، رقم الآیۃ ۸۶)

ترجمہ: اور میں اللہ کی طرف سے زیادہ علم رکھتا ہوں، ان چیزوں کا جن کا تم علم نہیں رکھتے (سورہ یوسف)

پس مضمون نگار کا اللہ کے نبی کی طرف سے بتلائی گئی غیب کی خبر کے مقابلہ میں مضمون نگاری وزبان درازی کرنا، مذکورہ آیات کی خلاف ورزی کے مترادف ہے، پھر یہ سب کچھ کرنے کے بعد رسمی انداز میں ''واللّٰہ اعلم بالصواب وعلمہٗ اتم واحکم'' لکھنے کا کیا فائدہ؟

اللہ تعالیٰ ہدایت عطاء فرمائے۔آمین۔

وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى اَعْلَمُ وَعِلْمُهٗ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ.

خلاصۂ کلام

اب تک جو کچھ تحریر کیا گیا، اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ قرآن وسنت میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات وصفات کو انتہائی قابلِ احترام اور جلیل القدر و پاک دامن ہستی قرار دیے جانے کے باوجود، ان کی شان میں بے جا غلو ومبالغہ کرنے سے اجتناب کی سخت تاکید کی گئی ہے، اور اس کو ایمان کے لئے بہت خطرناک بتلایا گیا ہے، اور باور کرایا گیا ہے کہ بہت سی پہلی امتیں، نبیوں کی شان میں اس طرح کے غلو ومبالغہ آرائی کی وجہ سے راہِ راست سے بھٹک چکیں، اور گمراہی کی دلدل میں پھنس چکی ہیں، جن کے آثار آج بھی یہود ونصاریٰ کی شکلوں میں ہمارے سامنے موجود ہیں۔

اور معتبر ومستند نصوص سے ابوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ''غیر ناجی'' ہونا ثابت ہے، اور اس کے ثبوت پر بہت سی احادیث وروایات دلالت کرتی ہیں، جن میں سے کئی احادیث وروایات تو سند کے اعتبار سے فی نفسہ قوی وصحیح ہیں، جو مذکورہ موقف کے ثبوت کے لئے کافی وافی ہیں، جن کی موجودگی میں دوسرے مسائل کی طرح دیگر احادیث وروایات کی ضرورت نہیں، لیکن چونکہ اس باب میں کثیر احادیث وروایات وارد ہیں، جن کو صحابۂ کرام اور جلیل القدر محدثین نے روایت کیا ہے، اور محدثین وعلمائے محققین ومفسرین سب نے ان سے استدلال کیا ہے، یا بطور تائید واستشہاد کے ان کو ذکر کیا ہے، ان میں سے بھی بعض احادیث وروایات صحیح ہیں، اور ان پر معترضین کے اعتراضات بے معنیٰ ہیں، جبکہ ان میں سے بعض احادیث وروایات کے کچھ راویوں کے متعلق محدثین سے تضعیف وعدمِ تضعیف میں اختلاف منقول ہے، اور اصولِ حدیث کی رو سے اس طرح کے راویوں پر مشتمل حدیث حسن درجہ میں داخل کہلاتی ہے، اور بذاتِ خود استدلال کی بھی صلاحیت رکھا کرتی ہے، اس لئے اس طرح کی حدیث کے راوی کے متعلق یکطرفہ رائے کی بناء پر تضعیف کرنا درست نہیں ہے،

اور بعض احادیث وروایات ایسی ہیں کہ ان کے بعض راویوں کی تضعیف ثابت ہے، جس کی وجہ سے ان کو فی نفسہ ضعیف کہنا درست ہے، لیکن یہ ضعف کا حکم تنہا اس روایت کو پیشِ نظر رکھ کر ہے، مگر جب ان کو اس باب سے متعلق دوسری صحیح، یا حسن، بلکہ ضعیف احادیث کے ساتھ جمع کرلیا جائے، تو پھر اس کے مجموعہ پر ضعف کا حکم لگانا بھی درست نہیں ہوا کرتا، بلکہ اس کو صحیح، یا حسن لغیرہ قرار دینا حدیث کے اصول وقواعد کی رو سے درست ہوا کرتا ہے، اور زور لگا کر کسی ایک آدھ حدیث کا شدید ضعف ثابت کرنے سے بھی فرق نہیں پڑتا، لہٰذا اس قبیل کی احادیث وروایات کو دوسرے مویدات وشواہدات کے معلوم ہوتے ہوئے ضعیف قرار دینا، اصولِ حدیث کی خلاف ورزی پر مبنی ہے۔

پھر یہ احادیث وروایات جس طرح سند کے اعتبار سے مجموعی طور پر قابلِ استدلال ہیں، اسی طرح اپنی دلالت کے اعتبار سے بھی واضح ہیں، اور ان سے جمہور محدثین وفقہائے امت نے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے، جیسا کہ اس طرح کی دلالت پر مشتمل دیگر سینکڑوں ابواب کی احادیث کی دلالت کو بھی یہی درجہ دیا جاتا ہے، اور اس کے مقابلہ میں دور دراز کے ''محتملات ومشتبہات'' کو ''مستدلات واستنباطات'' کا درجہ نہیں دیا جات، ورنہ دین کا اصل چہرہ ہی مسخ ہوکر رہ جائے۔

یہی وجہ ہے کہ متقدمین اہل السنہ سے ان احادیث کے موافق ہی موقف بلا اختلاف منقول ہے، اور متاخرین جمہور اہل السنہ کا بھی یہی موقف ہے، جمہور محدثین ومفسرین، اور فقہائے کرام نے بھی اسی موقف کی تصریح کی ہے، جس سے متعلق بہت سی عبارات وتصریحات موجود ہیں۔

اور متعدد مشائخ واکابرِ دیوبند سے بھی اسی موقف کی طرف رجحان ثابت ہے، جو جمہور کے موقف کی سند کے لئے کافی ہے۔

اور دلائلِ شرعیہ، بلکہ اصولِ شرعیہ کی رو سے یہی موقف راجح اور ہر زمانہ میں استفاضہ کے طور

پر منقول ہے۔

اور اس کے برخلاف اقوال جمہور امت کے موقف سے خارج ہیں، جن میں ابوین کے زمانۂ فترت میں وفات کی وجہ سے غیر مکلّف ہونے، یا موحد ہونے، اور دوبارہ زندہ ہو کر ایمان قبول کرنے جیسے تمام اقوال داخل ہیں۔

اور ابوین النبی اور جملہ آباءِ انبیاء صلی اللہ علیہم وسلم کے ناجی وموحد ہونے پر کوئی ایک معتبر سند پر مشتمل حدیث بھی دلالت نہیں کرتی۔

اور ''احیاءِ ابوین'' کے بارے میں کسی کتاب میں ایک بھی حدیث سندِ متصل کے طریقہ پر مروی نہیں، البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب ''احیاءِ ام'' سے متعلق ایک حدیث دو چند غیر معروف کتب میں سند کے ساتھ مروی ہے، جس کو بعض لوگوں نے تسامح کی وجہ سے ایک سے زیادہ احادیث خیال کر لیا ہے، جو کہ واقع کے مطابق نہیں، اور اس ایک سند کا حال یہ ہے کہ اس میں شدید ضعیف راوی موجود ہے، جس پر ائمہ محدثین کی طرف سے سنگین نوعیت کی جرحیں کی گئی ہیں، جن میں اس کے جھوٹا اور حدیث گھڑنے والا ہونے کے ساتھ ساتھ، اس حدیث کے جھوٹی ہونے کی جرح بھی شامل ہے، جس کی بناء پر صحیح احادیث کے مقابلہ میں سند کے اعتبار سے اس روایت کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔

لیکن مذکورہ مضمون نگار نے اپنے مضمون میں غلو وتعصب، ہٹ دھرمی وضد بازی، یا کم علمی وناواقفیت کے باعث ان سب اصول وقواعد کو پامال کر کے رکھ دیا ہے، صحیح وصریح احادیث کو غیر صحیح وغیر صریح، اور غیر صحیح وغیر صریح کو صحیح وصریح کا درجہ دیا، قرآن مجید کی متعدد آیات کی صحیح وراجح اور معتبر ومستند تفاسیر کو نظر انداز کر کے غیر صحیح ومرجوح، بلکہ بعض جگہ اپنی طرف سے مخترع تفسیر کو اختیار کیا، اور اسی طرح احادیث کی تشریح وتوضیح اور معنی ومطلب میں بھی اسی طرزِ عمل کو اپنایا، اور جمہور کے موقف کو غیر جمہور کا، اور غیر جمہور کے موقف کو جمہور کا لکھا، یہاں تک کہ جمہور کی تصریحات کے ہوتے ہوئے ان کے موقف پر تفرد، اور اس موقف کے

نقل واختیار کرنے کو مذموم روش، اور ناپاک جسارت، اور اللہ اور اس کے رسول کے حکم کو ہی، اللہ ورسول کی ایذاء کا باعث تک قرار دے دیا، جو مضمون نگار کے غلو، کم علمی، وبد دیانتی کی بدترین مثال ہے۔

اسی کے ساتھ مضمون نگار نے جمہور اہل السنۃ اور ان کے متبعین کو جعلی ومصنوعی طریقہ پر ڈرانے کی بھی کوشش کی، اور قصداً وعمداً نصوص میں بے جا تاویلات کر کے سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں میں تلبیسات پیدا کرنے کی جدوجہد کی، لیکن جمہور اہل السنہ کے متبعین کے ہوتے ہوئے، وہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس میں کامیاب نہیں ہو سکتے، جیسا کہ باحوالہ اور مفصل طریقہ پر مذکورہ صفحات میں باور کرا دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ اعتدال کو اختیار کرنے، اور غلو وتعصب سے بچنے کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان خان

19/صفر المظفر/1445ہجری۔ بمطابق 06/ستمبر/2023ء، بروز بدھ

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

لے پالک، یتیم اور مجہول النسب اولاد کی شرعی حیثیت

کسی دوسرے کی اولاد کو لے کر پالنے یا منہ بولی اولاد قرار دینے کی شرعی حیثیت
اور اس پر مرتَّب ہونے والے اثرات ونتائج اور احکام کا شرعی ومعاشرتی جائزہ
یتیم، لاوارث اور لقیط بچے کی کفالت وپرورش پر مرتب ہونے والے فضائل
لاوارث، مجہول النسب، لقیط اور ولدِ زنا کے نسب ومیراث وغیرہ کے احکام
قضائے قاضی کے ظاہراً وباطناً نافذ ہونے کی بحث

مصنِّف
مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان
www.idaraghufran.org

نام کتاب: لے پالک، یتیم اور مجہولُ النسب اولاد کی شرعی حیثیت

مصنّف: مفتی محمد رضوان

طباعتِ اول: ذوالقعدۃ 1433ھ اکتوبر 2012ء۔ طباعتِ دوم: شعبان المعظم 1445ھ- فروری 2024ء

صفحات: 86

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران: چاہ سلطان، گلی نمبر 17، راولپنڈی، پاکستان

فون: 051-5507270 - 051-5702840

www.idaraghufran.org

فہرست

مضامین	صفحہ نمبر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مؤلف)

مدتِ دراز سے دیکھنے میں آ رہا ہے کہ جن لوگوں کے یہاں اولاد نہیں ہوتی، یا نرینہ اولاد نہیں ہوتی، وہ کسی رشتہ دار یا جاننے والے سے رابطہ کر کے اُس کی نومولود اولاد کو حاصل کر لیتے ہیں، اور ابتداء ہی سے خود پرورش کرتے ہیں، اور بعض اوقات ایسے بچوں کو کہ جن کے والدین کا اتا پتا نہیں ہوتا، اور بظاہر لاوارث سمجھے جاتے ہیں، لے کر اُن کی پرورش کرتے ہیں، اور بچوں کی پیدائش کے اندراج والے سرکاری محکموں میں اپنی اولاد کی حیثیت سے اُن کا نام درج کراتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرے تعلیمی وغیر تعلیمی اداروں اور دیگر مواقع پر بھی اپنی ہی ولدیت کا اظہار کرتے ہیں؛ یہاں تک کہ اسی حال میں وہ بچہ جوانی کی عمر کو پہنچ جاتا ہے، اور اُس کے نکاح اور شادی کا مرحلہ آ جاتا ہے، پھر نکاح فارم وغیرہ میں بھی لازماً یہی ولدیت تحریر کی جاتی ہے۔

اور عام معاشرتی زندگی میں اس بچے کے ساتھ لے کر پالنے والے اپنی اولاد کی حیثیت سے برتاؤ اور سلوک کرتے ہیں، لے کر پالنے والے کے اہلِ خانہ اور خاندان کے دیگر افراد اس کو اپنے حقیقی محرم کے قائم مقام سمجھتے ہیں، اور نامحرم اور اجنبی لوگوں کے ساتھ خلوت اور بے پردگی وغیرہ کا بے دریغ ارتکاب کیا جاتا ہے، پھر جب فریقین میں سے کسی کی وفات ہو جاتی ہے، تو میراث کے معاملات میں بھی ایک دوسرے کے حقدار شمار کیے جاتے ہیں، اور عام طور پر جاننے والے اور دوست احباب بھی اس بچہ کو لے کر پالنے والے کی اولاد تصور کرتے ہیں، اور بہت سے مواقع پر خود اس بچہ کو بھی جوان ہونے تک اپنے حقیقی والدین اور بہن بھائیوں کے رشتوں کا علم نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے وہ اپنے حقیقی والدین اور بہن بھائیوں کے حقوق

کی ادائیگی سے قاصر رہتا ہے، اور اگر کسی کو اس کا علم بھی ہو جائے، تب بھی اسکو حقوق کی ادائیگی کا اہتمام اور فکر نہیں ہوتی، اس طرح کے اور بھی کئی مسائل لے کر پالنے کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں، جن میں سے اکثر اُمور غیر شرعی ہوتے ہیں۔ضرورت اس بات کی تھی کہ اس موضوع کو شرعی اُصول وقواعد کے تناظر میں کچھ تفصیل اور دلائل کے ساتھ ذکر کیا جائے، اسی ضرورت کے پیشِ نظر بندہ نے ''لے پالک اور منہ بولی اولاد کی شرعی حیثیت'' کے عنوان سے ایک سوال کے جواب میں آنے والا مضمون تحریر کیا تھا۔

جس کے بعد بعض اہلِ علم حضرات کی طرف سے اس سلسلے میں چند مزید پہلوؤں کی جانب توجہ دلانے پر بطورِ ضمیمہ ایک اور مضمون کا اضافہ بھی کیا تھا، اور یہ مضمون الگ رسالہ کی شکل میں شائع ہوا تھا، اب اس کی علمی وتحقیقی رسائل کے ساتھ مجلد شکل میں اشاعت ہو رہی ہے، جس کے حوالہ جات ومآخذ پر نظرِ ثانی اور بعض عبارات کی اصلاح بھی کی گئی ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حق کو سمجھنے اور اُس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائیں۔

محمد رضوان

14/شعبان المعظم/1437ھ۔22/مئی/2016ء بروز اتوار

ادارہ غفران، راولپنڈی۔ پاکستان۔

لے پالک اور منہ بولی اولاد کی شرعی حیثیت

سوال

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ کے بارے میں کہ:

آج کل کثرت سے یہ دیکھنے میں آ رہا ہے کہ جس کسی کے اولاد نہیں ہوتی، یا لڑکا نہیں ہوتا، وہ کسی دوسرے کے یہاں پیدا شدہ نومولود بچہ کو والدین کی رضامندی سے لے لیتا ہے، اور پھر اس کی خود پرورش کرتا ہے، اور اس کو اپنی اولاد کا درجہ دیتا ہے، اور یہ بچہ پھر تمام معاملات میں لے کر پالنے والے کی اولاد شمار کیا جاتا ہے، اور اسی کی اولاد سمجھا جاتا ہے، یہاں تک کہ سرکاری کاغذوں میں بھی اسی کی ولدیت تحریر کرائی جاتی ہے، جس کے نتیجہ میں وہ قانوناً اس کی میراث وغیرہ کا بھی مستحق ہوتا ہے۔

بعض اوقات بچہ کے حقیقی والدین سے بچہ کی لاتعلقی اور تمام حقوق ختم کر کے اور باقاعدہ لکھت پڑھت کر کے یہ عمل کیا جاتا ہے، تو کیا شرعاً ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

بینوا وتوجروا.

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جواب

اولاد کا حاصل نہ ہونا اللہ کی مشیت ہے

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی بھی انسان بلکہ جانور کو اولاد کا حاصل ہونا نہ ہونا اور اولاد میں نرینہ یا غیر نرینہ اولاد کا حاصل ہونا اور ایک یا ایک سے زیادہ اولاد کا حاصل ہونا، یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اس کے حکم سے ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ إِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَاءُ الذُّكُوْرَ. أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّإِنَاثًا وَّيَجْعَلُ مَنْ يَّشَاءُ عَقِيْمًا. إِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ (سورة الشورىٰ، رقم الآيات ۴۹، و ۵۰)

ترجمہ: اللہ ہی کے لئے ہے بادشاہت آسمانوں کی اور زمین کی، وہ پیدا فرماتا ہے جو چاہتا ہے، وہ ہبہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے لڑکیاں، اور ہبہ کرتا ہے، جسے چاہتا ہے لڑکے، یا ان کو بیٹے اور بیٹیاں دونوں ہبہ کرتا ہے، اور کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے بے اولاد، بے شک وہ خوب جاننے والا، انتہائی قدرت والا ہے (سورہ شوریٰ)

پس اللہ تعالیٰ کی اس مشیت اور تقسیم پر ہر مؤمن کو راضی رہنا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ کے فیصلے پر کوئی اعتراض نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اس کے ہر فیصلے میں حکمت و مصلحت ہونے کا عقیدہ رکھنا چاہئے، اور خلافِ طبیعت حکم صادر اور واقعہ ظاہر ہونے پر صبر کرنا چاہئے۔

البتہ شرعی حدود میں رہتے ہوئے اولاد کے حصول کی جدوجہد، اور تدابیر اور علاج معالجے کی شریعت کی طرف سے اجازت ہے۔ [1]

---

[1] اور ضرورت پڑنے پر مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے جائز طریقے بھی اختیار کر لینے کی گنجائش ہے، جس کی تفصیل ہم نے ایک مستقل رسالہ میں ذکر کر دی ہے، اور یہ رسالہ اب اسی جلد کے ساتھ مجلد انداز میں شائع ہو رہا ہے۔ محمد رضوان۔

اس کے بعد یہ سمجھ لینا چاہیے کہ حقیقی اولاد کا رشتہ اس کے والدین سے جائز طریقے پر پیدا ہونے سے حاصل ہوتا ہے، اسلام میں نسب اور رشتوں کے بارے میں بہت احتیاط برتی گئی ہے، اور اس سلسلہ میں خلل ڈالنے والی چیزوں سے سختی کے ساتھ بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔

لے پالک اور منہ بولی اولاد کا شرعی حکم

قرآن وسنت میں اس بات کو واضح طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ کسی دوسرے کی اولاد کو لے کر پالنے، یا منہ سے اُس کو اولاد قرار دینے کے نتیجے میں وہ حقیقی اولاد کا درجہ ومقام حاصل نہیں کر سکتی۔

اسی لئے لے پالک اور منہ بولی اولاد کے ساتھ، صرف لے کر پالنے یا منہ بولی اولاد قرار دینے کی وجہ سے نہ تو وراثت کا سلسلہ قائم ہوتا، اور نہ ہی دوسرے نسبی رشتوں کا سلسلہ قائم ہوتا، اور نہ ہی اس کے نتیجہ میں کسی کا اپنے حقیقی والدین سے نسبت وتعلق ختم ہوتا، بلکہ بدستور اپنے حقیقی والدین سے اس کا رشتہ قائم رہتا ہے، اور اولاد اور والدین کے درمیان جو شرعی حقوق اور ذمہ داریاں عائد ہیں، وہ حقیقی والدین کے ساتھ ہی برقرار رہتی ہیں۔

زمانۂ جاہلیت اور لے پالک ومنہ بولی اولاد

زمانۂ جاہلیت میں یہ طریقہ رائج تھا کہ کسی کی اولاد کو لے کر پالنے یا منہ بولی اولاد بنا لینے سے اس کو حقیقی اولاد کے تمام حقوق حاصل ہوا کرتے تھے، اور اس کو اسی کی اولاد قرار دیا جانے لگتا تھا، اسلام نے زمانۂ جاہلیت کے اس طریقے کو ختم فرما دیا، اور اس سے سختی کے ساتھ منع فرمایا۔ [1]

---

[1] أنا تأملنا ما كان من رسول الله عليه السلام فى هذا الحديث من إطلاقه لزيد السفر بزينب فوجدنا زيدا قد كان حينئذ فى تبنى رسول الله إياه حتى كان يقال له بذلك :زيد بن محمد ولم يزل بعد ذلك كذلك إلى أن نسخ الله ذلك فأخرجه من بنوته ورده إلى أبيه فى الحقيقة بقوله :

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لہٰذا کسی دوسرے کی اولاد کو لے کر پالنے کی وجہ سے اس کے حقیقی والدین سے اس کے رشتہ کی نفی کرنے اور حقیقی اولاد اور والدین کے درمیان قائم شدہ رشتوں کو دوسرے کی طرف منتقل ومنسوب کرنے کی اسلام میں قطعاً اجازت نہیں۔

قرآن وسنت سے اس کی کچھ تفصیل ذکر کی جاتی ہے، جس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ اس سلسلہ میں چند پہلوؤں پر روشنی ڈالی جائے گی۔

اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ:

مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهٖ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِيْ تُظَاهِرُوْنَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَ كُمْ أَبْنَاءَ كُمْ ذٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى السَّبِيْلَ.

اُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا آبَاءَ هُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَمَوَالِيْكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيْمَا أَخْطَأْتُمْ بِهٖ وَلٰكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوْبُكُمْ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا (سورة الاحزاب، رقم الآيات ۴، و ۵)

ترجمہ: نہیں بنائے اللہ نے کسی آدمی کے دو دل سینے میں، اور نہیں بنایا اللہ نے

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

(ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وبقوله لزيد وأمثاله من المتبنين :(ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباء هم فإخوانكم فى الدين ومواليكم) وبقوله تعالى :(وما جعل أدعياء كم أبناء كم)وبما أنزل فى زيد خاصة فى إباحته تزويج زينب بنت جحش التى كانت قبل ذلك زوجا لزيد وبما أنزل فى ذلك :(فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها)إلى قوله :(وطرا)فوقفنا على أن ما كان أمر به عليه السلام زيدا قبل ذلك فى زينب وفى إباحته لها وله السفر من كل واحد منهما مع صاحبه كان على الحكم الأول وفى الحال التى كان زيد فيها أخا لزينب فكان بذلك محرما لها جائزا له السفر بها كما يجوز لأخ لو كان لها من النسب من السفر بها فهذا وجه هذا المعنى من هذا الحديث والله أعلم (شرح مشكل الآثار للطحاوى، ج ۱ ص ۱۳۳، تحت رقم الحديث ۱۴۲ ،باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله عليه السلام فى أفضل بناته من هى منهن)

تمہاری اُن بیویوں کو تمہاری (سچ مچ کی) مائیں کہ جنہیں تم ماں کہہ بیٹھتے ہو، اور نہیں بنایا اللہ نے تمہارے منہ بولوں (اور لے پالکوں) کو تمہارے بیٹے، یہ تو تمہارے اپنے منہ کی باتیں ہیں، اور اللہ حق بات فرماتا ہے، اور وہ سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

تم لوگ ان (منہ بولوں اور لے پالکوں) کو ان کے (حقیقی) باپوں کی نسبت سے ہی پکارا کرو، اللہ کے یہاں یہ پورے انصاف کی بات ہے، پھر اگر تم کو ان کے باپ معلوم نہ ہوں تو وہ تمہارے دینی بھائی اور دوست ہیں اور تم پر اس صورت میں کوئی گناہ نہیں کہ تم سے اس بارے میں (بھول) چوک ہو جائے، لیکن جو بات تم اپنے دل کے ارادہ سے کہو (اُس پر گناہ ہے) اور اللہ بہت مغفرت کرنے والا انتہائی رحم والا ہے (سورہ احزاب)

''ادعیاء'' دعیّ کی جمع ہے، دعیّ اس بچے، یا اس فرد کو کہا جاتا ہے جس کو لے کر پال لیا جائے، یا منہ بولا بیٹا قرار دے دیا جائے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک انسان کے پہلو میں دو دل نہیں ہوتے، اور جس طرح بیوی کو ماں کی طرح کہنے سے بیوی درحقیقت ماں نہیں بن جاتی، اسی طرح منہ بولا اور لے پالک بیٹا تمہارا بیٹا نہیں بن جاتا، اس وجہ سے دوسرے بیٹوں کے ساتھ نہ وہ میراث میں شریک ہوتا ہے، اور نہ حرمتِ نکاح کے مسائل اس پر مرتب ہوتے ہیں کہ بیٹے کی مطلقہ بیوی باپ پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے، تو منہ بولے اور لے پالک بیٹے کی بیوی بھی حرام قرار پائے، تو ایسا نہیں ہے، بلکہ یہ صرف منہ سے کہنے کی بات ہے۔

منہ بولی، یا لے پالک اولاد کا اثر بہت سے معاملات پر پڑتا ہے، اس لئے یہ حکم نافذ کر دیا گیا کہ لے پالک اور منہ بولے بیٹے کو جب پکارو، یا اس کا ذکر کرو، تو اس کے اصلی باپ کی طرف منسوب کر کے ذکر کرو، جس نے اس کو منہ بولا یا لے پالک بیٹا قرار دے لیا ہے، اس کا بیٹا کہہ کر خطاب نہ کرو، کیونکہ اس سے بہت سے معاملات میں اشتباہ اور التباس پیدا ہو جانے کا

خطرہ ہے۔ [1]

---

[1] وما جعل الله أدعياء كم اى الذين تبنيتهم جمع دعى على الشذوذ وكان قياسه دعوى كجرحى جمع جريح لانه فعيل بمعنى مفعول كانه شبه بفعيل بمعنى فاعل فجمع جمعه كتقى وأتقياء وسخى وأسخياء وشقى وأشقياء أبناء كم فلا يثبت بالتبنى شىء من احكام البنوة من الإرث وحرمة النكاح وغير ذلک -وفى الاية رد لما كانت العرب تقول من ان اللبيب الأريب له قلبان والزوجة المظاهر منها تبين من زوجها وتحرم عليه كالام ودعى الرجل ابنه يرثه ويحرم بالتبنى ما يحرم بالنسب وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم أعتق زيد بن حارثة بن شرحبيل الكلبى وتبناه قبل الوحى وأخا بينه وبين حمزة بن عبد المطلب -فلما تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش بعد ما طلقه زيد وكانت امرأته وقال المنافقون تزوج محمد امراة ابنه وهو ينهى عن ذلک انزل الله تعالى هذه الاية ذلكم اشارة الى كل ما ذكر قولكم بأفواهكم يعنى لا حقيقة لها فى الأعيان كقول الهاذى والله يقول الحق يعنى ماله حقيقة فى الأعيان تطابق قوله وهو يهدى السبيل اى يرشد الى سبيل الحق -روى الدارمى عن عائشة قالت جاء ت سهلة بنت سهل بن عمرو (وكانت تحت ابى حذيفة بن عتبة ابن ربيعة) عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان سالما مولى ابى حذيفة يدخل علينا وانا فضل وانما نراه ولدا وكان ابو حذيفة تبناه كما تبنى النبى صلى الله عليه وسلم زيدا فانزل الله تعالى.

ادعوهم لآبائهم يعنى انسبوهم الى ابائهم الذين خلقوا من نطفهم افراد للمقصود من أقواله الحقة هو الدعاء لابائهم أقسط عند الله تعليل لقوله ادعوهم لآبائهم واقسط اسم تفضيل أريد به الزيادة مطلقا من القسط بمعنى العدل ومعناه البالغ فى الصدق واخرج البخارى عن ابن عمر قال ما كنا نقول زيد بن الحارثة الا زيد بن محمد صلى الله عليه وسلم حتى نزل القران ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله فإن لم تعلموا آباء هم حتى تنسبوا اليه فإخوانكم فى الدين ومواليكم اى فهم إخوانكم فى الدين وأولياء كم فقولوا هذا أخى فى الدين ومولائى وليس عليكم جناح اى اثم فيما أخطأتم به اى فيما نسبتم المتبنى الى المتبنى مخطئين قبل النهى او بعده على النسيان او سبق اللسان ولكن ما تعمدت قلوبكم اى لكن الجناح فيما تعمدت قلوبكم او لكن ما تعمدت قلوبكم ففيه الجناح عن سعيد بن ابى وقاص وابى بكرة قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادعى الى غير أبيه وهو يعلم فالجنة عليه حرام -رواه الشيخان فى الصحيحين واحمد وابو داؤد وابن ماجة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادعى الى غير أبيه او أنتما الى غير مواليه فعليه لعنة الله المتتابعة الى يوم القيامة -رواه ابو داؤد وقال السيوطى صحيح وكان الله غفورا رحيما يعفوا عن المخطء (التفسير المظهرى، ج۷ص۲۸۳ الیٰ ۲۸۵، تحت سورة الاحزاب، آية ۵)

وما جعل أدعياء كم أبناء كم إبطال لما كان فى الجاهلية أيضا وصدر من الإسلام من أنه إذا تبنى الرجل ولد غيره أجريت أحكام النبوة عليه، وقد تبنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبل البعثة زيد بن حارثة، والخطاب عامر بن ربيعة، وأبو حذيفة مولاه سالما إلى غير ذلک، وأخرج ابن أبى شيبة، وابن جرير، وابن المنذر عن مجاهد أن قوله تعالى :وما جعل إلخ، نزلت فى زيد بن حارثة رضى الله تعالى عنه. ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس آیت کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے زمانۂ جاہلیت میں رائج منہ بولا اور لے پالک بیٹا قرار دینے کے طریقہ کو منسوخ قرار دے دیا۔

البتہ اگر کبھی بغیر اختیار کے کسی بچہ یا بچی کے حق میں بیٹا یا بیٹی کے الفاظ نکل جائیں، تو گناہ نہیں؛ اسی طرح اگر کوئی کسی کو اتفاقاً بطورِ شفقت بیٹا یا بیٹی کہہ دے، تو بھی گناہ نہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

و أدعياء جمع دعى وهو الذى يدعى ابنا فهو فعيل بمعنى مفعول وقياسه أن يجمع على فعلى كجريح وجرحى لا على أفعلاء فإن الجميع عليه قياس فعيل المعتل اللام بمعنى فاعل كتقى وأتقياء فكأنه شبه به فى اللفظ فحمل عليه وجمع جمعه كما قالوا فى أسير وقتيل أسراء وقتلاء ، وقل :إن هذا الجمع مقيس فى المعتل مطلقا، وفيه نظر.

ذلكم قيل :إشارة إلى ما يفهم من الجمل الثلاث من أنه قد يكون قلبان فى جوف والظهار والادعاء ، وقيل :إلى ما يفهم من الأخيرتين، وقيل :إلى ما يفهم من الأخيرة قولكم بأفواهكم فقط من غير أن يكون له مصداق وحقيقة فى الواقع ونفس الأمر فإذن هو بمعزل عن القبول أو استتباع الأحكام كما زعمتم.

والله يقول الحق الثابت المحقق فى نفس الأمر وهو يهدى السبيل أى سبيل الحق فدعوا قولكم وخذوا بقوله عز وجل.

وقرأ قتادة على ما فى البحر يهدى بضم الياء وفتح الهاء وشد الدال، وفى الكشاف أنه قرأ وهو الذى يهدى السبيل ادعوهم لآبائهم أى انسبوهم إليهم وخصوهم بهم(تفسير روح المعانى للآلوسى، ج ۱۱ ص ۱۴۵ ، تحت سورة الاحزاب، آية ۵)

[1] وظاهر الآية حرمة تعمد دعوة الإنسان لغير أبيه، ولعل ذلك فيما إذا كانت الدعوة على الوجه الذى كان فى الجاهلية، وأما إذا لم تكن كذلك كما يقول الكبير للصغير على سبيل التحنن والشفقة يا ابنى وكثيرا ما يقع ذلك فالظاهر عدم الحرمة.

وفى حواشى الخفاجى على تفسير البيضاوى البنوة وإن صح فيها التأويل كالإخوة لكن نهى عنها بالتشبيه بالكفرة والنهى للتنزيه انتهى، ولعله لم يرد بهذا النهى ما تدل عليه الآية المذكورة فإن ما تدل عليه نهى التحريم عن الدعوة على الوجه الذى كان فى الجاهلية، والأولى أن يقال فى تعليل النهى :سدا لباب التشبيه بالكفرة بالكلية، وهذا الذى ذكره الخفاجى من كراهة قول الشخص لولد غيره يا ابنى حكاه لى من أرتضيه عن فتاوى ابن حجر الكبرى، وحكم التبنى بقوله :هو ابنى إن كان عبدا للقائل العتق على كل حال ولا يثبت نسبه منه إلا إذا كان مجهول النسب وكان بحيث يولد مثله لمثله ولم يقر قبله بنسب من غيره، وعند الشافعى لا عبرة بالتبنى فلا يفيد العتق ولا ثبوت النسب، وتحقيق ذلك فى موضعه، ثم الظاهر أنه لا فرق إذا لم يعرف الأب بين أن يقال يا أخى وأن يقال يا مولاى فى أن كلا منهما مباح مطلقا حينئذ لكن صرح بعضهم بحرمة أن يقال للفاسق يا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ آیت سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ اگر کسی بچہ کے نسب اور باپ کا علم نہ ہو (جیسا کہ کسی جگہ سے پڑا ہوا پایا جانے والا بچہ) تو اس کو بھی لے کر پالنے والے کی حقیقی اولاد

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

مولای لخبر فی ذلک، وقیل :لما أن فیه تعظیمه وهو حرام، ومقتضاه أن قول یا أخی إذا کان فیه تعظیم بأن کان من جلیل الشأن حرام أیضا، فلعل الدعاء لغیر معروف الأب بما ذکر مخصوص بما إذا لم یکن فاسقا ودلیل التخصیص هو دلیل حرمة تعظیم الفاسق فتدبر، وکذا الظاهر أنه لا فرق فی أمر الدعوة بین کون المدعو ذکرا وکونه أنثی لکن لم نقف علی وقوع التبنی للإناث فی الجاهلیة والله تعالی أعلم وکان الله غفورا فیغفر للعامد إذا تاب رحیما ولذا رفع سبحانه الجناح عن المخطء، ویعلم من الآیة أنه لا یجوز انتساب الشخص إلی غیر أبیه، وعد ذلک بعضهم من الکبائر لما أخرج الشیخان، وأبو داود عن سعد بن أبی وقاص أن النبی صلّی الله تعالی علیه وسلم قال :من ادعی إلی غیر أبیه وهو یعلم أنه غیر أبیه فالجنة علیه حرام .

وأخرج الشیخان أیضا من ادعی إلی غیر أبیه أو انتمی إلی غیر موالیه فعلیه لعنة الله تعالی والملائکة والناس أجمعین لا یقبل الله تعالی منه صرفا ولا عدلا وأخرجا أیضا لیس من رجل ادعی لغیر أبیه وهو یعلم إلّا کفر .وأخرج الطبرانی فی الصغیر من حدیث عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده وحدیثه حسن قال :قال رسول الله صلّی الله علیه وسلم کفر من تبرأ من نسب وإن دق أو ادعی نسبا لا یعرف إلی غیر ذلک من الأخبار(روح المعانی، ج ۱۱، ص۱۴۷، تحت سورة الاحزاب)

الأولی: قوله تعالی :(ادعوهم لآبائهم) نزلت فی زید بن حارثة علی ما تقدم بیانه .وفی قول ابن عمر :ما کنا ندعو زید بن حارثة إلا زید بن محمد دلیل علی أن التبنی کان معمولا به فی الجاهلیة والإسلام یتوارث به ویتناصر إلی أن نسخ الله ذلک بقوله :(ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله) أی أعدل .فرفع الله حکم التبنی ومنع من إطلاق لفظه وأرشد بقوله إلی أن الأولی والأعدل أن ینسب الرجل إلی أبیه نسبا فیقال :کان الرجل فی الجاهلیة إذا أعجبه من الرجل جلده وظرفه ضمه إلی نفسه وجعل له نصیب الذکر من أولاده من میراثه وکان ینسب إلیه فیقال فلان بن فلان .وقال النحاس :هذه الآیة ناسخة لما کانوا علیه من التبنی وهو من نسخ السنة بالقرآن فأمر أن یدعوا من دعوا إلی أبیه المعروف فإن لم یکن له أب معروف نسبوه إلی ولائه فإن لم یکن له ولاء معروف قال له یا أخی یعنی فی الدین قال الله تعالی :(إنما المؤمنون إخوة)

الثانیة -لو نسبه إنسان إلی أبیه من التبنی فإن کان علی جهة الخطأ وهو أن یسبق لسانه إلی ذلک من غیر قصد فلا إثم ولا مؤاخذة (تفسیر القرطبی، ج۱۴ ص ۱۱۹، ۱۲۰، تحت سورة الاحزاب)

وقوله تعالی :وما جعل أدعیاء کم أبناء کم هذا هو المقصود بالنفی، فإنها نزلت فی شأن زید بن حارثة رضی الله عنه مولی النبی صلی الله علیه وسلم، کان النبی صلی الله علیه وسلم قد تبناه قبل النبوة، فکان یقال له زید بن محمد، فأراد الله تعالی أن یقطع هذا الإلحاق وهذه النسبة بقوله تعالی: وما جعل أدعیاء کم أبناء کم کما قال تعالی فی أثناء السورة ما کان محمد أبا أحد من رجالکم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

کا درجہ حاصل نہیں ہوتا، ایسے بچہ کو دینی بھائی سمجھنے کی تو اجازت ہے، مگر لے کر پالنے والے کو اپنی حقیقی اولاد کا درجہ قرار دینے کی اجازت نہیں۔ [1]

اور لے پالک بیٹوں ولڑکوں کا ذکر غلبے اور اکثریت کی وجہ سے ہے، ورنہ لے پالک بیٹیوں ولڑکیوں کا بھی یہی حکم ہے۔ [2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے اس بارے میں احکام کی آمد سے پہلے حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو اپنا منہ بولا بیٹا قرار دے رکھا تھا، اور حضرت زید کا نکاح بھی حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے ہو چکا تھا، حضرت زید نے کسی مصلحت سے اپنی بیوی کو طلاق دی، تو اللہ تعالیٰ نے زمانۂ جاہلیت کی رسوم کو توڑنے کے لئے اُن کی طلاق یافتہ بیوی سے رسول اللہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما وقال هاهنا ذلكم قولكم بأفواهكم يعنى تبنيكم لهم قول لا يقتضى أن يكون ابنا حقيقيا، فإنه مخلوق من صلب رجل آخر، فما يمكن أن يكون أبوان كما لا يمكن أن يكون للبشر الواحد قلبان والله يقول الحق وهو يهدى السبيل قال سعيد بن جبير يقول الحق أى العدل، وقال قتادة وهو يهدى السبيل أى الصراط المستقيم............

وقوله عز وجل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله هذا أمر ناسخ لما كان فى ابتداء الإسلام من جواز ادعاء الأبناء الأجانب وهم الأدعياء ، فأمر تبارك وتعالى برد نسبهم إلى آبائهم فى الحقيقة، وأن هذا هو العدل والقسط والبر(تفسير ابنِ كثير، ج٦ ص ٣٣٦،٣٣٧، تحت سورة الاحزاب، آية ۵)

[1] ودل الكتاب على ذلك بقوله :(ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه) إلى قوله :(وما جعل أدعياء كم أبناء كم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)(ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباء هم فإخوانكم فى الدين ومواليكم)فأوجب علينا الدعاء لأبيه الذى ولده دون الذى تبناه وحرم التبنى، ثم أمر عند عدم العلم بالأب بأن يدعى أخا فى الدين ومولى كما قال النبى -صلى الله عليه وسلم -لزيد بن حارثة أنت أخونا ومولانا، وقال -صلى الله عليه وسلم :-إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يديه فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس (الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ج٣، ٩٨، كتاب البيوع، قواعد العقود،القاعدة الثالثة فى العقود والشروط فيها فيما يحل منها ويحرم)

[2] وكذا الظاهر أنه لا فرق فى أمر الدعوة بين كون المدعو ذكرا وكونه أنثى لكن لم نقف على وقوع التبنى للإناث فى الجاهلية والله تعالى أعلم(روح المعانى، ج ١١ ص١٣٧ ،سورة الأحزاب، تحت رقم الآية ٣٣)

وقوله ليس من رجل من زائدة والتعبير بالرجل للغالب وإلا فالمرأة كذلك حكمها (فتح البارى لابن حجر، ج٦ ص ٥٤٠، كتاب المناقب، باب بلاترجمة، بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل)

صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح فرمادیا۔

چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْ أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا (سورة الاحزاب، رقم الآية ۳۷)

ترجمہ: پس جب کہ زید نے اس عورت (یعنی اپنی بیوی) سے حاجت پوری کر لی (یعنی طلاق دیدی، اور عدت ختم ہوگئی تو) ہم نے اس عورت سے آپ کا نکاح کردیا تاکہ مؤمنوں پر کوئی حرج وتنگی نہ ہو، اپنے لے پالکوں کی بیویوں کے بارے میں (سورہ احزاب)

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زید (کہ جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت کا حکم آنے سے پہلے اپنا منہ بولا بیٹا قرار دے رکھا تھا) کی طلاق یافتہ بیوی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نکاح کا حکم اس لئے فرمایا تاکہ زمانۂ جاہلیت میں جو لے پالک اور منہ بولے بیٹے کو حقیقی بیٹے کا درجہ دیا جاتا تھا، اور اسی وجہ سے اس کی طلاق یافتہ بیوی سے نکاح کو بھی ناجائز سمجھا جاتا تھا، اس کی اچھی طرح تردید ہوجائے۔ [1]

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ:

أَنَّ زَيْدَ بْنَ حَارِثَةَ، مَوْلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا كُنَّا نَدْعُوْهُ إِلَّا زَيْدَ بْنَ مُحَمَّدٍ حَتّٰى نَزَلَ الْقُرْآنُ، اُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ (صحيح البخارى، رقم الحديث ۴۷۸۲، كتاب تفسير القرآن، باب ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله)

---

[1] وهو قولهم :إن محمدا عليه الصلاة والسلام تزوج زوجة ابنه زيد بنفي كون زيد ابنه الذى يحرم نكاح زوجته عليه صلّى الله عليه وسلم على أبلغ وجه كما ستعرفه قريبا إن شاء الله تعالى (تفسير روح المعانى للآلوسى، ج ۱۱ ص ۲۰۹، تحت سورة الاحزاب)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہ کو ہم زید بن محمد (یعنی زید محمد کے بیٹے) کے نام سے ہی پکارا کرتے تھے، یہاں تک کہ قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی، ''اُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰه'' یعنی تم لوگ ان (منہ بولوں اور لے پالکوں) کو ان کے (حقیقی) باپوں کی نسبت سے ہی پکارا کرو، اللہ کے یہاں یہ پورے انصاف کی بات ہے (بخاری)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک حدیث میں روایت ہے کہ:

وَكَانَ مَنْ تَبَنّٰى رَجُلًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ دَعَاهُ النَّاسُ إِلَيْهِ وَوَرِثَ مِنْ مِيْرَاثِهٖ، حَتّٰى أَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى "اُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ" (صحيح البخارى، رقم الحديث ۴۰۰۰، كتاب المغازى، باب بلا ترجمة بعد باب شهود الملائكة بدرا)

ترجمہ: اور جاہلیت کے زمانے میں جو کسی آدمی کو لے پالک بیٹا بناتا تھا، تو لوگ اُس کو اسی کی نسبت سے پکارا کرتے تھے، اور وہ اس کی میراث میں سے وارث بھی ہوتا تھا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے (سورہ احزاب کی) یہ آیت نازل فرمادی کہ

''اُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ''

یعنی تم لوگ ان (منہ بولوں اور لے پالکوں) کو ان کے (حقیقی) باپوں کی نسبت سے ہی پکارا کرو (بخاری)

مطلب یہ ہے کہ سورہ احزاب کی مذکورہ آیت نازل ہونے کے بعد لے پالک اور منہ بولی اولاد کو ان کے اصلی اور حقیقی باپوں کی طرف منسوب کرنے کا حکم آ گیا، اور لے کر پالنے اور منہ بولی اولاد قرار دینے والوں کی طرف باپ کی نسبت کر کے پکارنے اور ان کو حقیقی اولاد کے حقوق دینے سے منع کر دیا گیا۔ [۲]

---

[۲] (ما كنا ندعوه إلا زيد بن محمد) قال النووى : كان -صلى الله عليه وسلم -تبنى زيدا ودعاه ابنـه، وكـانـت العرب تتبنى مواليهم وغيرهم فيصير ابنا له يوارثه وينسب إليه (حتى نزل القرآن) ، أى :الآية منه (ادعوهم لآبائهم)قبله (وما جعل أدعياء كم أبناء كم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بچہ اصل اور حقیقی والدین کا ہوتا ہے

کئی احادیث میں اصولی انداز میں یہ مضمون بیان کیا گیا ہے کہ بچہ اصل والدین کا ہوتا ہے۔

چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادان الفاظ میں منقول ہے کہ:

اَلْـوَلَـدُ لِـصَاحِبِ الْفِرَاشِ (صحیح البخاری، رقم الحدیث ۶۷۵۰، کتاب الفرائض،باب :الولد للفراش، حرة كانت أو أمة)

ترجمہ: بچہ صاحبِ فراش کا ہوتا ہے (بخاری)

صاحبِ فراش سے مراد وہ آدمی ہے کہ جس کا اس عورت سے نکاح کا رشتہ قائم ہو، جس عورت سے وہ بچہ پیدا ہوا۔ [1]

حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

لَا دَعْـوَـةَ فِي الْإِسْلَامِ، ذَهَبَ أَمْرُ الْجَاهِلِيَّةِ، اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْأَثْـلَبُ،قَالُوْا : وَمَـا الْأَثْلَبُ ؟ قَالَ : اَلْحَجَرُ (مسند احمد، رقم الحدیث ۶۶۸۱) [2]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

الحق وهو يهدى السبيل)ادعوهم، أى :انسبوهم لآبائهم هو أقسط، أى :أعدل عند الله (فإن لم تعلموا آباء هم فإخوانكم فى الدين ومواليكم)الآية .فرجع كل إنسان إلى نسبه(مرقاة المفاتيح، ج۹ص ۳۹۷۴، كتاب المناقب والفضائل، باب مناقب أهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم رضى الله عنهم)

[1] (الولد للفراش) بفتح الفاء أى :للأم، فى النهاية :وتسمى المرأة فراشا لأن الرجل يفترشها . أى :الولد منسوب إلى صاحب الفراش، سواء كان زوجا أو سيدا، أو واطء شبهة، وليس للزانى فى نسبة حظ إنما الذى جعل له من فعله استحقاق الحد، وهو قوله :(وللعاهر الحجر)(مرقاة المفاتيح، ج۵ص۲۰۳۸، كتاب البيوع، باب الوصايا، الفصل الثانى)

[2] قال شعيب الارنؤوط:إسناده حسن، ولبعضه شواهدُ يصح بها(حاشية مسند احمد)

ترجمہ: اسلام میں نسب کے دعوے کی کوئی گنجائش نہیں، جاہلیت کی بات ختم ہوچکی، بچہ پیدا ہونے والے کا ہوتا ہے، اور زانی کے لئے اَثلب ہے۔

صحابۂ کرام نے عرض کیا کہ اَثلب کیا ہے؟

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پتھر (مسند احمد)

مطلب یہ ہے کہ بچہ اسی کا شمار ہوگا، جس کے پیدا ہوا، نہ کہ کسی اور کا۔

اگر نعوذ باللہ تعالیٰ کسی نے کسی عورت سے زنا کیا ہو اور اس سے اس عورت کو حمل ٹھہرا ہو، تو اس طرح پیدا ہونے والا بچہ زانی کا شمار نہیں ہوگا، اور اسلامی قانون کی رو سے اس کو بچہ ملنے کے بجائے پتھروں (یعنی رجم یا محروم ہونے) کی سزا ملے گی۔ [1]

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث میں رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

وَمَنِ ادَّعٰى وَلَدَهُ مِنْ غَيْرِ رِشْدَةٍ ، فَلاَ يَرِثُ وَلَا يُوْرَثُ (مسند احمد، رقم الحديث ٣٤١٦) [2]

ترجمہ: اور جو شخص بغیر نکاح کے کسی بچے کو اپنی طرف منسوب کرنے کا دعوی کرتا ہے (اور یہ کہتا ہے کہ یہ میرا بچہ ہے، حالانکہ اس بچے کی ماں سے اس کا نکاح نہیں ہوا) تو وہ بچہ نہ تو اس کا وارث بنے گا اور نہ ہی مورث (یعنی دونوں میں سے کسی کو دوسرے کی وراثت نہیں ملے گی) (مسند احمد)

---

[1] (عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال :قام رجل، قال :يا رسول الله !إن فلانا ابنى) : خبر إن وقوله (عاهرت) : أى :زنيت (بأمه فى الجاهلية) . مستأنف لإثبات الدعوة (فقال :رسول الله -صلى الله عليه وسلم :-لا دعوة) : بكسر الدال أى لا دعوى نسب (فى الإسلام ذهب أمر الجاهلية، الولد للفراش) : أى :تبع للمرأة (وللعاهر) : أى :للزانى (الحجر) : أى :الرجم أو الحرمان (رواه أبو داود)

وتقدم أن قوله (الولد للفراش) : إلخ أخرجه الشيخان والأربعة من طرق (مرقاة المفاتيح، ج٥ص ٢١٧٤، كتاب النكاح، باب اللعان)

[2] قال شعيب الارنؤوط:حسن لغيره(حاشية مسند احمد)

اس قسم کی احادیث دوسری سندوں سے بھی احادیث مروی ہیں۔ [1]

اس سے معلوم ہوا کہ جب کسی عورت کے بچہ پیدا ہوا، تو وہ اس شخص کا نہیں کہلایا جا سکتا، جس کا اس عورت سے نکاح کا رشتہ قائم نہیں، جس میں زانی بھی داخل ہے، اور حقیقی والدین کے علاوہ دوسرے لوگ بھی۔

بلکہ زانی کا تو پھر بھی نطفہ وغیرہ کی حیثیت سے کوئی دخل ہوتا ہے، جب شریعت نے اس سے بھی والد کا رشتہ قائم ہونے کو قبول نہ کیا، تو پھر دوسرے لوگوں کی کیا حیثیت؟

غیر حقیقی باپ کی طرف نسبت کرنے پر وعیدیں

حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْفِرٰى أَنْ يَّدَّعِيَ الـرَّجُـلُ إِلٰـى غَيْـرِ أَبِيْـهِ، أَوْ يُرِيَ عَيْنَهُ مَا لَمْ تَرَ، أَوْ يَقُوْلَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَمْ يَقُلْ (صحيح البخاری،رقم الحديث ۳۵۰۹، كتاب المناقب، باب بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بڑی افتراء پردازی (اور سب سے بڑا بہتان) یہ ہے کہ آدمی اپنے باپ کے علاوہ (کسی اور) کی

---

[1] عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، قال :إن النبی -صلى الله عليه وسلم - قضى أن كل مستلحق استلحق بعد أبيه الذی يدعى له ادعاه ورثته، فقضى أن كل من كان من أمة يملكها يوم أصابها، فقد لحق بمن استلحقه، وليس له مما قسم قبله من الميراث (شیء) وما أدرک من ميراث لم يقسم، فله نصيبه، ولا يلحق إذا كان أبوه الذی يدعى له أنكره، وإن كان من أمة لم يملكها أو من حرة عاهر بها، فإنه لا يلحق ولا يرث، وإن كان الذی يدعى له هو ادعاه، فهو ولد زنية من حرة كان أو أمة(سنن أبی داود، رقم الحديث ۲۲۶۵)

قال شعيب الارنؤوط:اسناده حسن(حاشية سنن ابی داوٗد)

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبی صلى الله عليه وسلم قال :من ادعى ولدا من أمة لا يملكها أو من حرة عاهر بها فإنه لا يلحق به ولا يرث وهو ولد زنا لأهل أمه من كانوا(مستدرک حاكم، رقم الحديث ۷۹۹۳)

طرف دعویٰ (ونسبت) کرے (یعنی اپنے نسب میں غلط بیانی سے کام لے) یا اپنی آنکھوں کو وہ چیز دکھائے جو اس نے نہیں دیکھی (یعنی جھوٹا خواب بیان کرے) یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس بات کی نسبت کرے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی (بخاری)

اور حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ إِنَّ أَعْظَمَ الْفِرٰى ثَلَاثَةٌ: أَنْ يَّفْتَرِىَ الرَّجُلُ عَلٰى عَيْنَيْهِ، يَقُوْلُ: رَأَيْتُ وَلَمْ يَرَ، وَأَنْ يَّفْتَرِىَ عَلٰى وَالِدَيْهِ، فَيَدَّعِىْ إِلٰى غَيْرِ أَبِيْهِ، أَوْ يَقُوْلَ: سَمِعَنِىْ وَلَمْ يَسْمَعْ مِنِّىْ (مسند احمد، رقم الحديث ١٦٠٠٨) [1]

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا کہ سب سے بڑی افتراء پردازی (اور بہتان تراشی) تین ہیں:

ایک یہ کہ آدمی اپنی آنکھوں پر جھوٹ باندھے یعنی یہ کہے کہ میں نے (خواب میں یہ) دیکھا ہے، حالانکہ اس نے (وہ کچھ) نہیں دیکھا۔

دوسرے یہ کہ اپنے والدین پر جھوٹ باندھے، پس اپنے والد کے علاوہ (کسی اور) کی طرف دعویٰ (ونسبت) کرے۔

تیسرے یہ کہے کہ اس نے مجھ (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) سے (بلا واسطہ یا بالواسطہ) یہ بات سنی ہے، حالانکہ اس نے مجھ سے (بلاواسطہ یا بالواسطہ) یہ بات نہیں سنی (مسند احمد)

اس روایت کا مضمون بھی اس سے پچھلی روایت کے مطابق ہے، جس سے معلوم ہوا کہ جب

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير معاوية بن صالح: وهو الحضرمى، فمن رجال مسلم، وأخرج له البخارى فى "القراء ة خلف الإمام"، وأصحاب السنن (حاشية مسند احمد)

کسی کو معلوم ہو کہ میرا حقیقی والد فلاں ہے، پھر بھی اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کی طرف اپنے حقیقی والد ہونے کی نسبت کرنا بدترین افترا پردازی والزام تراشی ہے۔ [1]

اس کے علاوہ ایسے شخص کے بارے میں اور بھی سخت وعیدیں احادیث میں آئی ہیں۔

چنانچہ حضرت سعد اور ابوبکرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

مَنِ ادَّعٰی إِلٰی غَیْرِ أَبِیْهِ، وَهُوَ یَعْلَمُ أَنَّهٗ غَیْرُ أَبِیْهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَیْهِ حَرَامٌ

(صحیح البخاری، رقم الحدیث ٦٧٦٦، کتاب الفرائض، باب من ادعی إلی غیر أبیه)

ترجمہ: جس نے اپنے غیر (حقیقی) باپ کی طرف اپنی نسبت کی، اور وہ یہ بات جانتا ہے کہ وہ اس کا (حقیقی) باپ نہیں ہے، تو اس پر جنت حرام ہے (بخاری)

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، یَقُوْلُ : مَنِ ادَّعٰی إِلٰی غَیْرِ أَبِیْهِ، أَوِ انْتَمٰی إِلٰی غَیْرِ مَوَالِیْهِ، فَعَلَیْهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ الْمُتَتَابِعَةُ، إِلٰی یَوْمِ الْقِیَامَةِ (سنن أبی داؤد، رقم الحدیث ٥١١٥، کتاب الادب، باب من ادعی إلی غیر أبیه) [2]

---

[1] (إن من أفری الفری) بکسر الفاء مقصورة وممدودة أی من أعظم الکذبات (أن یدعی الرجل) بتشدید الدال ینتسب (إلی غیر أبیه) فیقال ابن فلان وهو لیس بابنه (أو یری عینه ما لم تر) بالإفراد فی عینه ویری بالضم أوله وکسر ثانیه من أری أی ینسب الرؤیة إلی عینه تارة یقول :رأیت فی منامی کذا ولا یکون رآه لأنه جزء من الوحی فالمخبر عنه بما لم یقع کالمخبر عن الله بما لم یلقه إلیه قال الطیبی :المراد بإراء ته عینه وصفها بما لیس فیها ونسب الکذب إلی الکذبات المبالغة نحو لیل ألیل (أو یقول) بفتح التحتیة أوله وضم القاف وسکون الواو وروی بفتح المثناة والقاف وشد الواو مفتوحة (علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ما لم یقل) وجمع الثلاثة فی خبر لشدة المناسبة بینها وأنها من أفحش أنواع الافتراء فالکذب علی المصطفی صلی الله علیه وسلم کذب فی أصول الدین وهدم لقاعدة من قواعد المسلمین والکذب علیه کذب علی الله وما ینطق عن الهوی والرؤیا جزء من أجزاء النبوة والمنام طرف من الوحی فإذا کذب فقد کذب فی نوع الوحی ومن ادعی لغیر أبیه فقد استهزأ بنص القرآن ویکفی فی ذلک لعن امرأة أدخلت علی قوم من لیس منهم (فیض القدیر للمناوی، ج٢ص٥٣٤، ٥٣٥، تحت رقم الحدیث ٢٤٧٩، حرف الهمزة)

[2] قال شعیب الارنؤوط: اسناده صحیح(حاشیة سنن ابی داؤد)

ترجمہ: میں نے رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سُنا کہ جس نے اپنے (حقیقی) باپ کے علاوہ کسی اور کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا (یعنی اپنا باپ کسی غیر حقیقی باپ کو قرار دیا) یا غیر مولیٰ (یعنی غیر آقا) کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا تو اس پر مسلسل (یعنی پے در پے) اللہ کی لعنت اور پھٹکار ہے، قیامت کے دن تک (ابوداؤد)

اور حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ : مَنِ ادَّعٰى إِلٰى غَيْرِ أَبِيْهِ، أَوْ تَوَلّٰى غَيْرَ مَوَالِيْهِ ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ، وَالْمَلائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ

(مسند احمد، رقم الحدیث ۳۰۳۷) [1]

ترجمہ: رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے (حقیقی) باپ کے علاوہ کسی اور کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا یا غیر مولیٰ (یعنی اپنے مالک و آقا کے علاوہ) کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا تو اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور تمام لوگوں کی لعنت ہے (مسند احمد)

اور ایک روایت میں اللہ تعالیٰ کی لعنت کے بجائے اللہ تعالیٰ کے غضب کا ذکر ہے۔ [2]

اور اللہ کی لعنت و پھٹکار کا معاملہ ہو یا اللہ تعالیٰ کے غضب کا، دونوں ہی سخت خطرناک عذاب اور وبال ہیں، اللہ حفاظت فرمائے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث میں رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان الفاظ میں مروی ہے کہ:

---

[1] قال شعیب الارنؤوط: إسناده قوی علی شرط مسلم (حاشية مسند احمد)

[2] عن ابن عباس، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :من ادعى إلى غير أبيه، أو تولى غير مواليه، فعليه غضب الله والملائكة والناس أجمعين (تهذيب الآثار للطبری۔ مسند علی بن ابی طالب، ج۳ص ۱۹۸، رقم الحدیث ۳۲۴، ذكر من وافق عليا رحمة الله عليه فى روايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)

وَمَنِ ادَّعٰی إِلٰی غَیْرِ أَبِیْهِ، أَوِ انْتَمٰی إِلٰی غَیْرِ مَوَالِیْهِ، فَعَلَیْهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلَائِکَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِیْنَ، لَا یَقْبَلُ اللّٰهُ مِنْهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ صَرْفًا، وَلَا عَدْلًا (مسلم،رقم الحدیث ۱۳۷۰ "۲۰" کتاب العتق، باب تحریم تولی العتیق غیر موالیه)

ترجمہ: اور جس نے اپنی نسبت اپنے باپ کے علاوہ کسی اور کی طرف کی یا (غلام نے) اپنے مالک کے علاوہ کسی اور کی طرف نسبت کی تو اس پر اللہ، فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہوگی، اللہ اس کا قیامت کے دن نہ کوئی فرض قبول کرے گا نہ نفل (مسلم)

یہ بات بطورِ وعید اور تنبیہ کے بیان فرمائی کہ ایسے شخص کا گناہ اتنا سنگین ہے کہ اس کی فرض اور نفل عبادت کی نورانیت وقبولیت بھی اس کی وجہ سے متأثر ہو جاتی ہے۔ [1]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

لَا تَرْغَبُوْا عَنْ آبَائِکُمْ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِیْهِ فَهُوَ کُفْرٌ (صحیح البخاری، رقم الحدیث ۶۷۶۸، کتاب الفرائض، باب من ادعی إلی غیر أبیه؛ صحیح مسلم، رقم الحدیث ۶۲"۱۱۳")

ترجمہ: تم اپنے باپوں (کے نسب) سے اعراض نہ کرو، جس نے اپنے باپ (کے نسب) سے اعراض کیا، تو یہ کفر ہے (بخاری، مسلم)

مطلب یہ ہے کہ اپنے حقیقی باپ کے نسب کو چھوڑنا اور غیر حقیقی باپ کی طرف اپنے نسب کو منسوب کرنا کافروں کا طریقہ ہے۔ [2]

---

[1] (لا یقبل منه) : أی قبولا کاملا (صرف) : أی فرض أو نافلة أو توبة أو شفاعة (ولا عدل) ، أی نافلة أو فرضة أو فدیة، لأنها تعادل المفدی، وقیل :شفاعة، وقیل :توبة (مرقاة المفاتیح، ج۵ص ۱۸۷۲، کتاب المناسک، باب حرم المدینة، الفصل الاول)

[2] قوله :لا ترغبوا عن آبائکم أی :لا تترکوا النسبة عن آبائکم فتنسبون إلی غیرهم .قوله :فإنه کفر بکم أی :فإن انتسابکم إلی غیر آبائکم کفر بکم أی :کفر حق ونعمة(عمدة القاری شرح صحیح البخاری للعینی، ج۲۴ ص ۹، کتاب الحدود، باب رجم الحبلی من الزنی إذا أحصنت)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ:

لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعٰى لِغَيْرِ أَبِيْهِ، وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ، وَمَنِ ادَّعٰى قَوْمًا لَيْسَ لَهُ فِيْهِمْ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (صحيح البخارى، رقم الحديث ٣٥٠٨، كتاب المناقب، باب بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل)

ترجمہ: جو آدمی اپنے باپ کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف جان بوجھ کر اپنی نسبت کرے تو اس نے (اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کر کے) کفر (والا کام) کیا، اور جو آدمی (جان بوجھ کر) کسی ایسی قوم میں سے ہونے کا دعویٰ کرے کہ جس سے اس کا نسب (ثابت یا معروف) نہیں تو اُسے چاہئے کہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے (بخاری)

اس حدیث سے بھی مذکورہ گناہ کے بارے میں سخت وعید معلوم ہوئی۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(وعن أبى هريرة قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم -(لا ترغبوا) : أى :لا تعرضوا (عن آبائكم) : أى :عن الانتماء إليهم (فمن رغب عن أبيه) : أى :وانتسب إلى غيره (فقد كفر) : أى قارب الكفر، أو يخشى عليه الكفر .فى النهاية :الدعوة بالكسر فى النسب، وهو أن ينتسب الإنسان إلى غير أبيه وعشيرته، وكانوا يفعلونه فنهوا عنه، والادعاء إلى غير الأب مع العلم به حرام، فمن اعتقد إباحته كفر لمخالفة الإجماع، ومن لم يعتقد إباحته فمعنى (كفر) : وجهان، أحدهما : أنه أشبه فعله فعل الكفار، والثانى :أنه كافر نعمة الإسلام .قال الطيبى :ومعنى قوله :فالجنة عليه حرام على الأول ظاهر، وعلى الثانى تغليظ(مرقاة المفاتيح، ج۵ص ٢١٧٠، كتاب النكاح، باب اللعان)

[1] قوله: (ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر بالله) كذا وقع هنا كفر بالله ولم يقع قوله: بالله فى غير رواية أبى ذر ولا فى رواية مسلم ولا الإسماعيلى وهو أولى، وإن ثبت ذاك فالمراد من استحل ذلك مع علمه بالتحريم، وعلى الرواية المشهورة فالمراد كفر النعمة، وظاهر اللفظ غير مراد وإنما ورد على سبيل التغليظ والزجر لفاعل ذلك، أو المراد بإطلاق الكفر أن فاعله فعل فعلا شبيها بفعل أهل الكفر، وقد تقدم تقرير هذه المسألة فى كتاب الإيمان، وقوله: ومن ادعى قوما ليس له فيهم نسب فليتبوأ مقعده من النار فى رواية مسلم، والإسماعيلى ومن ادعى ما ليس له فليس منا، وليتبوأ مقعده من النار وهو أعم مما تدل عليه رواية البخارى، على أن لفظة نسب وقعت فى رواية الكشميهنى دون غيره ومع حذفها يبقى متعلق الجار والمجرور محذوفا فيحتاج إلى تقدير،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ ادَّعٰى إِلٰى غَيْرِ أَبِيْهِ لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيْحَهَا لَيُوْجَدُ مِنْ قَدْرِ سَبْعِيْنَ عَامًا أَوْ مَسِيْرَةِ سَبْعِيْنَ عَامًا(مسند احمد، رقم الحديث ٦٥٩٢) [1]

ترجمہ: جو آدمی اپنے والد کے علاوہ کسی اور کی طرف اپنی نسبت کرتا ہے تو وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں سونگھ سکے گا، حالانکہ جنت کی خوشبو تو ستر سال کے فاصلہ، یا پھر ستر سال کی مسافت سے آتی ہے (مسند احمد)

مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص اول وہلے میں یا اس کے بعد بھی جنت کی خوشبو سونگھنے سے محروم رہے گا، اگرچہ بعد میں یا کسی طرح سے سخت سزا وغیرہ پا کر جنت میں داخل ہو جائے۔ [2]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ولفظ نسب أولى ما قدر لوروده في بعض الروايات، وقوله: فليتبوأ أى ليتخذ منزلا من النار (فتح البارى لابن حجر، ج٦ص ٥٤٠، كتاب المناقب، باب بلاترجمة، بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل)

قوله :(ليس له فيهم نسب) أي :ليس لهذا المدعى في هذا القوم نسب، أي :قرابة، وليس في رواية الكشميهني لفظة :نسب، وفي رواية مسلم :(ومن ادعى ما ليس له فليس منا) ، وهذه أعم من رواية البخارى، ولكن يحتاج فيها إلى تقدير، وأولى ما يقدر فيه لفظ :نسب، لوجوده في بعض الروايات (عمدة القارى للعينى، ج١٦ ص ٨٠، كتاب المناقب، باب بلا ترجمة،بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل صلى الله عليه وسلم)

[1] قال شعيب الارنؤوط:إسناده صحيح على شرط الشيخين(حاشية مسند احمد)

[2] بأنه لم يجد أول ما يجدها سائر المسلمين الذين لم يقترفوا الكبائر، وهو وعيد تغليظا (عمدة القارى للعينى، ج٢٤ص ٧٢، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذميا بغير جرم)

قوله :(لم يرح ريح الجنة) أى :لم يشم ريحها وهو كناية عن عدم الدخول فيها ابتداء بمعنى أنه لا يستحق ذلك، والمعنى أنه لا يجد لها ريحا وإن دخلها قال :راح يريح ويراح، وأراح يريح إذا وجد رائحة الشيء ، وقد روى الحديث بالموحدة في الثلاثة، وفي الزوائد إسناده صحيح؛ لأن محمد بن الصباح هو أبو جعفر الجرجاني التاجر قال فيه ابن معين :لا بأس به، وقال أبو حاتم : صالح الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات، وباقي رجال الإسناد لا يسئل عن حالهم لشهرتهم - والله أعلم -(حاشية السندى على ابن ماجه، ج٢ص ١٣١ ، كتاب الحدود،باب من ادعى إلى غير أبيه أو تولى غير مواليه)

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّـهُ سَـمِـعَ رَسُـوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ : لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ اِدَّعٰى لِغَيْـرِ أَبِيْـهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلَّا كَفَرَ، وَمَنِ ادَّعٰى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّـا، وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ، أَوْ قَالَ: عَدُوُّ اللّٰـهِ وَلَيْـسَ كَـذٰلِكَ إِلَّا حَـارَ عَلَيْـهِ (صحيح مسلم، رقم الحديث ٢١٦ ١ ١ "كتاب الايمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم)

ترجمہ: انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو آدمی جانتے بوجھتے ہوئے اپنے باپ کے علاوہ کسی اور کی طرف (اپنے) والد ہونے کی نسبت کرے، تو اس نے کفر (والا کام) کیا، اور جو آدمی ایسی بات کا دعویٰ کرے، جو اس میں نہیں ہے تو وہ ہم میں سے نہیں ہے اور اسے چاہئے کہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے، اور جس نے کسی کو کافر کہہ کر یا اللہ کا دشمن کہہ کر پکارا، حالانکہ وہ ایسا (یعنی کافر، یا اللہ کا دشمن) نہیں ہے تو یہ کلمہ اسی پر لوٹ آئے گا (مسلم)

یادرہے کہ اگرچہ اس گناہ کو کرنے والا حقیقت میں کافر نہ ہو، لیکن کفر والا کام اور شدید وعید کا مستحق ہونے میں تو شبہ نہیں۔ [1]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: كُفْرٌ بِامْرِءٍ اِدِّعَاءُ نَسَبٍ لَا

---

[1] عن أبي ذر -رضي الله عنه -(قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :من دعا رجلا بالكفر) أي :بأن قال له يا كافر (أو قال :عدو الله) : بالنصب أي :يا عدو الله، وفي نسخة عدو الله أي :هو أو أنت عدو الله (وليس كذلك) أي :والحال أنه ليس مثل ما من كونه كافرا أو عدوا لله، بل هو مسلم محب لله (إلا حار عليه) : بالحاء المهملة والراء أي :رجع عليه ما نسب إليه كذا في النهاية .وقال الطيبي :المستثنى منه محذوف دال على جواب الشرط، أي :من دعا رجلا بالكفر باطلا، فلا يلحقه من قوله ذلك شيء إلا الرجوع عليه، ويجوز أن يكون من استفهامية، وفيه معنى الإنكار أي :ما يفعل أحد هذه الفعلة في حالة من الأحوال إلا في هذه الحالة(مرقاة المفاتيح، ج٧ص٣٠٢٧، كتاب الآداب،باب حفظ اللسان والغيبة والشتم)

يَعْرِفُهُ، أَوْ جَحْدُهُ، وَإِنْ دَقَّ (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۲۷۴۴، ابواب الفرائض، باب من أنكر ولده) [1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اس نسب کا دعوی کرنا جسے وہ نہ جانتا ہو یا اپنے نسب سے انکار کرنا کفر (اور زمانۂ جاہلیت والا عمل) ہے، چاہے بہت معمولی درجے میں (غیر معروف کی طرف نسبت کرنا یا اپنے نسب سے انکار کرنا) ہو (ابن ماجہ)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے ہی روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُفْرٌ تَبَرُّؤٌ مِنْ نَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ، أَوِ ادِّعَاءٌ إِلٰى نَسَبٍ لَا يُعْرَفُ (مسند احمد، رقم الحديث ۷۰۱۹) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے نسب سے بیزاری ظاہر کرنا خواہ بہت معمولی درجے میں ہو یا ایسے نسب کا دعوی کرنا کہ جس کی طرف اس کی نسبت معروف نہ ہو، کفر ہے (مسند احمد)

اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُفْرٌ بِاللّٰهِ: اِدِّعَاءُ نَسَبٍ لَا يُعْرَفُ، وَكُفْرٌ بِاللّٰهِ: تَبَرُّؤٌ مِنْ نَسَبٍ وَإِنْ دَقَّ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم الحديث ۲۸۱۸؛ مصنف ابن أبي شيبة، رقم الحديث ۲۶۶۳۳ موقوفاً)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر ہے کہ (آدمی ایسے) نسب کا دعوی کرے کہ جس کی طرف اس کی نسبت معروف نہ ہو، اور یہ (بھی) اللہ کے ساتھ کفر ہے کہ (آدمی اپنے) نسب سے بیزاری ظاہر کرے، چاہے بہت معمولی درجے میں ہو (طبرانی، ابنِ ابی شیبہ)

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: اسناده حسن (حاشية سنن ابنِ ماجه)

[2] قال شعيب الارنؤوط: حديث حسن (حاشية مسند احمد)

اس حدیث کی سند میں ضعف پایا جاتا ہے، لیکن اس کی تائید دیگر روایات سے ہوتی ہے۔ [1]

اور اس قسم کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً اور حضرت عبداللہ بن سخبرۃ سے مرفوعاً بھی مروی ہے۔ [2]

مطلب یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت کی طرح غیر حقیقی نسب کی طرف جانتے بوجھتے ہوئے نسبت کرنا، کفر والے کاموں سے تعلق رکھتا ہے، جس کو شریعت نے ختم کر دیا ہے، اور اگرچہ اس گناہ کی نسبت اولاد یا باپ کی طرف کی گئی ہے، لیکن اگر اس گناہ کا سبب کوئی دوسرا شخص (مثلاً لے کر پالنے والا) بنے، تو وہ بھی گناہ گار ہے۔ لان سبب الحرام معصية. [3]

حقیقی اولاد کے نسب کی نفی پر وعید

حضرت خصیلہ بنتِ واثلہ اپنے والد حضرت واثلہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ:

---

[1] قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه الحجاج بن أرطاة، وهو ضعيف، ورواه البزار، وفيه السرى بن إسماعيل، وهو متروك (مجمع الزوائد، ج ١ ص ٩٧، تحت رقم الحديث ٣٥٠)

[2] عن أبي وائل ، قال :سمعت عبد الله ، قال : كفر بالله تبرؤ من نسب وإن دق ، كفر بالله إذا ادعى نسب لا يعرف (السنة لأبى بكر بن الخلال، ج٥ ص ٨٣، رقم الحديث ١٥٢٩)

عن عبد الله بن سخبرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: كفر بالله ادعاء نسب لا يعرف ، كفر بالله انتفاء من نسب يعرف وإن دق قال القاضي عبد الباقي: لا أعلم أحدا أسنده غير عمر بن موسى ، ووافقه الناس (معجم الصحابة لابن قانع، ج ٢ ص ١٠٤، تحت ترجمة "عبد الله بن سخبرة الأزدى" رقم الترجمة ٥٥٧)

[3] (من ادعى) أى من انتسب (إلى غير أبيه وهو يعلم) أنه غير أبيه (فالجنة عليه حرام) إذا استحل ذلك أو خرج مخرج التغليظ (ارشاد السارى لشرح صحيح البخارى للقسطلانى، ج٦ ص ٤١٠، كتاب المغازى، باب غزوة الطائف فى شوال سنة ثمان)

(كفر بالله تبرؤ) أى ذو تبرء (من نسب وإن دق) ليس المراد بالكفر حقيقته التي يخلد صاحبها في النار ومناسبته إطلاق الكفر هنا أنه كذب على الله كأنه يقول خلقني الله من ماء فلان ولم يخلقني من ماء فلان والواقع خلافه.(البزار) في مسنده (عن أبي بكر) الصديق رمز المصنف لحسنه (فيض القدير للمناوى، ج٥ ص٧، تحت رقم الحديث ٦٢٦١، حرف الكاف)

سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ : إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَنْتَفِيَ الرَّجُلُ مِنْ وَلَدِهٖ (المعجم الكبير للطبراني، ج ۲۲ ص ۹۸، رقم الحديث ۲۳۸)

ترجمہ: میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ بڑے بڑے گناہوں میں سے یہ بھی ہے کہ آدمی اپنے بیٹے (کے نسب) کی نفی کرے (طبرانی)

اس میں یہ بھی داخل ہے کہ کوئی اپنی حقیقی اولاد سے اپنی اولاد ہونے کی تمام نسبتیں ختم کر کے کسی لے کر پالنے والے کی طرف منتقل کر دے۔

لے کر پالنے اور منہ بولی اولاد قرار دینے کا مروَّجہ طریقہ

قرآن مجید کی مذکورہ آیات اور احادیث و روایات سے معلوم ہوا کہ کسی بچہ کو لے کر پال لینے یا منہ بولی اولاد قرار دینے کے نتیجہ میں وہ حقیقی اولاد کا درجہ ہرگز حاصل نہیں کرتا، بلکہ حقیقی اولاد کا رشتہ اس کے ان والدین سے ہی قائم رہتا ہے، جن سے جائز طریقہ پر وہ پیدا ہوا ہے۔

پس جو لوگ لے پالک اور منہ بولی اولاد کو اپنی حقیقی اولاد کا درجہ دیتے ہیں، اور حقیقی والدین سے ہر قسم کے والدین والے حقیقی رشتوں ناتوں کی نفی کر دیتے ہیں، یہ طریقہ جاہلیت کے طریقوں کے مشابہ اور سخت و سنگین گناہ و جرم ہے۔

اور اگر لے کر پالنے والے بچہ کو پوری طرح حقیقی اولاد کا درجہ تو نہ دیا جائے، اور خاص خاص لوگوں کو بھی حقیقتِ حال کا علم ہو، لیکن عام سرکاری و غیر سرکاری کاغذوں میں ولدیت لے کر پالنے والے کی تحریر کرائی جائے، اور عام لوگوں کو بھی یہی نسب بتلایا جائے، اور اسی نسب سے اس کی شہرت عام کی جائے، تب بھی جھوٹ اور غلط بیانی کا گناہ کم از کم ضرور لازم آتا ہے۔

اور قرآن مجید میں جو حقیقی والدین کی نسبت سے پکارنے اور بلانے کا حکم ہے، اس کی بھی بظاہر عملاً خلاف ورزی لازم آتی ہے۔

جبکہ ان میں سے کسی صورت میں بھی حقیقی والدین سے رشتہ کی شرعاً نفی نہیں ہوتی، اور حقیقی والدین اور اولاد کے درمیان شریعت کی طرف سے مقرر کردہ حقوق لازم رہتے ہیں، اور یہ حقوق لے کر پالنے والوں کی طرف منتقل نہیں ہوتے۔

اس کے علاوہ مذکورہ طریقہ میں مندرجہ ذیل خرابیاں بھی آج کل لازم آتی ہیں۔

(1)...... لے پالک اولاد کے ساتھ لے کر پالنے والے اور بالفاظِ دیگر مصنوعی اور غیر حقیقی والدین اور ان کے دیگر اقرباء کے محرم ہونے کا رشتہ قائم نہیں ہوتا، لیکن اکثر وبیشتر اس بچہ یا بچی کے بالغ ہونے کے باوجود بھی اس سے پردہ اور خلوت وغیرہ کے معاملہ میں محرموں والا سلوک کیا جاتا ہے، اور اس کے نتیجے میں کئی فتنے رونما ہوتے ہیں۔

حالانکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ کسی بچہ کو صرف لے کر پالنے یا منہ سے اس کو اولاد قرار دینے کی وجہ سے اس کے ساتھ نسبی رشتوں والا تعلق قائم نہیں ہوتا، جو رشتہ اس عمل سے پہلے اور اس عمل کے بغیر اس کے ساتھ قائم تھا، وہی رشتہ لے کر پالنے یا منہ سے اولاد قرار دینے کی صورت میں بھی رہتا ہے، اس میں ذرّہ برابر تبدیلی نہیں آتی۔

البتہ اگر کسی عورت نے کسی بھی بچہ کو (خواہ اسے لے کر پالا ہو، یا نہ پالا ہو، اور خواہ اسے منہ بولی اولاد قرار دیا ہو یا نہ دیا ہو) مدتِ رضاعت کی عمر کے اندر اندر اپنا دودھ پلا دیا تو وہ بچہ اس عورت اور اس عورت کے شوہر کے حق میں رضاعی (یعنی دودھ کے رشتہ والی) اولاد کا حکم حاصل کر لیتا ہے۔

اور جمہور فقہائے کرام نیز کئی صحابۂ کرام اور جلیل القدر تابعین کے نزدیک رضاعت کی مدت دو سال ہے اور یہی راجح ہے، لہٰذا بچے کی پیدائش سے لے کر دو سال کی عمر کے اندر اور بچپن ہی میں دودھ پلانے سے رضاعت کا حکم

ثابت ہوتا ہے۔ [1]

---

[1] عن ابن مسعود قال :لا رضاع إلا ما كان فى الحولين (مصنف ابن ابى شيبة، رقم الحديث ١٧٣٣١ ، كتاب النكاح، باب من قال :لا يحرم من الرضاع إلا ما كان فى الحولين)

عن ليث ,عن زبيد قال قال على :لا يحرم من الرضاع إلا ما كان فى الحولين(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٣٣)

عن ابن عباس ، قال :لا رضاع إلا ما كان فى الحولين(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٣٤)

عن الشعبى قال :ما كان من رضاع ، أو سعوط فى السنتين فهو رضاع ، وما كان بعد فليس برضاع (ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٤٧)

عن ابن عباس ، قال :لا رضاع بعد الفصال(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٣٥)

عن ابن عمر ,عن عمر ، قال لا رضاع إلا ما كان فى الصغر(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٣٦)

عن الحسن ، قال :قال عمر :لا رضاع بعد الفصال(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٣٧)

عن على قال :لا رضاع بعد الفصال(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٣٨)

عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ,عن جده أنه سأل أم سلمة ,عن الرضاع ,فقالت :لا رضاع إلا ما كان فى المهد قبل الفطام(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٣٩)

عن هشام ,عن أبيه أن أبا هريرة سئل عن الرضاع ,فقال :لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء ، وكان فى الثدى قبل الفطام(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٤٠)

عن عطاء قال :إذا فطم الصبى فلا رضاع بعد الفطام(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٤٤)

عن ابن عمر قال :لا يحرم من الرضاع إلا ما كان فى الصغر(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٤٥)

عن سعيد بن المسيب قال :لا رضاع إلا ما كان فى المهد ,وإلا ما أنبت اللحم والدم(ايضاً، رقم الحديث ١٧٣٤٦)

(قال:) ولا رضاع بعد الفصال بلغنا ذلك عن على وابن مسعود -رضى الله عنهما -، وهكذا رواه جابر -رضى الله عنه -عن النبى -صلى الله عليه وسلم -قال :لا رضاع بعد الفصال، ولا يتم بعد الحلم، ولا صمات يوم إلى الليل، ولا وصال فى صيام، ولا طلاق قبل النكاح، ولا عتق قبل الملك، ولا وفاء فى نذر فى معصية، ولا يمين فى قطيعة رحم، ولا تغرب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح والكلام هنا فى فصول أحدها أن الحرمة لا تثبت بإرضاع الكبير عندنا، وعلى قول بعض الناس تثبت الحرمة لحديث سهلة امرأة أبى حذيفة -رضى الله عنهما -، فإنها جاء ت إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -بعد ما انتسخ حكم التبنى بقوله تعالى :(ادعوهم لآبائهم) فقالت :يا رسول الله إن أبا حذيفة تبنى سالما فكنا نعده ولدا له، وإن لنا بيتا واحدا فماذا ترى فى شأنه وفى رواية وإنه يدخل على وأنا أرى الكراهة فى وجه أبى حذيفة -رضى الله عنه -، فقال -صلى الله عليه وسلم :-أرضعى سالما خمسا تحرمين بها عليه وبهذا الحديث أخذت عائشة -رضى الله عنها - حتى كان إذا أراد أن يدخل عليها أحد من الرجال أمرت أختها أم كلثوم -رضى الله عنها -أو بعض بنات أختها أن ترضعه خمسا، ثم كان يدخل عليها إلا أن غيرها من نساء رسول الله -صلى الله عليه

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ایک روایت کے مطابق کسی بچہ کی ڈھائی سال کی عمر کے اندر اندر دودھ پلانے سے رضاعت ثابت ہوجاتی ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وسلم -كن يأبين ذلك ويقلن لا نرى هذا من رسول الله -صلى الله عليه وسلم -إلا رخصة لسهلة خاصة، ثم هذا الحكم انتسخ بقوله -صلى الله عليه وسلم :-الرضاع ما أنبت اللحم وأنشز العظم وذلك فى الكبير لا يحصل، وقال -صلى الله عليه وسلم :-الرضاعة من المجاعة يعنى ما يرد الجوع، وذلك بإرضاع الكبير لا يحصل، وفى حديث أبى هريرة -رضى الله عنه -قال :الرضاع ما فتق الأمعاء وكان قبل الطعام والصحابة -رضى الله عنهم .

اتفقوا على هذا، فقد ذكر فى الكتاب عن على وابن مسعود -رضى الله عنهم -قالا :لا رضاع بعد الفصال، وروى أن أعرابيا ولدت امرأته ومات الولد فانتفخ ثديها من اللبن فجعل يمصه ويمج، فدخل بعض اللبن فى حلقه فجاء إلى أبى موسى الأشعرى -رضى الله عنه -وسأله عن ذلك، فقال: حرمت عليك، فجاء إلى ابن مسعود -رضى الله عنه -وسأله عن ذلك فقال :هى حلال لك، فأخبره بفتوى أبى موسى فقام معه إلى أبى موسى ثم أخذ بأذنه وهو يقول :أرضيع فيكم هذا للحيانى، فقال أبو موسى -رضى الله عنه -لا تسألونى عن شىء مادام هذا الحبر بين أظهركم وجاء رجل إلى عمر -رضى الله عنه -فقال :إن لى جارية فأرضعتها امرأتى فدخلت البيت فقالت :خذها دونك فقد والله أرضعتها، فقال عمر -رضى الله تعالى عنه -عزمت عليك أن تأتى امرأتك فتضربها ثم تأتى جاريتك فتطأها، وروى نحو هذا عن ابن عمر -رضى الله عنهما -فثبت بهذه الآثار انتساخ حكم إرضاع الكبير.

ثم اختلف العلماء فى المدة التى تثبت فيها حرمة الرضاع، فقدر أبو حنيفة -رحمه الله تعالى - بثلاثين شهرا وأبو يوسف ومحمد -رحمهما الله تعالى -قدرا ذلك بحولين وزفر قدر ذلك بثلاث سنين، فإذا وجد الإرضاع فى هذه المدة تثبت الحرمة وإلا فلا(المبسوط لشمس الأئمة السرخسى، ج۵ص ۱۳۵، ۱۳۶، كتاب النكاح،باب الرضاع)

[1] ذهب الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية إلى أن شرط التحريم بالرضاع أن يكون الرضاع فى الحولين، قال ابن قدامة :وهذا قول أكثر أهل العلم، روى نحو ذلك عن عمر وعلى وابن عمر وابن مسعود وابن عباس وأبى هريرة رضى الله عنهم وأزواج النبى صلى الله عليه وسلم سوى عائشة رضى الله عنهن، وإليه ذهب الشعبى وابن شبرمة والأوزاعى .وعلى ذلك فلا أثر للفطام فى ذلك، فالاعتبار بالعامين لا بالفطام، فلو فطم قبل الحولين ثم ارتضع فيهما لحصل التحريم، ولو لم يفطم حتى تجاوز الحولين ثم ارتضع بعدهما قبل الفطام لم يثبت التحريم.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى :(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة). قالوا :جعل الله الحولين الكاملين تمام مدة الرضاع، وليس وراء التمام حكم، وبقوله تعالى :(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وأقل مدة الحمل ستة أشهر فبقى مدة الفصال حولين،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مذکورہ تفصیل کے مطابق مدتِ رضاعت کے اندر دودھ پلانے والی عورت کی سگی اولاد کے حق میں اس بچہ کا جس کو اُس نے دودھ پلایا ہو، رضاعی بہن بھائی کا رشتہ قائم ہوجاتا ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وبقوله صلى الله عليه وسلم :لا رضاع إلا ما كان فى الحولين والفطام معتبر بمدته لا بنفسه كما قال ابن قدامة. واتفق أبو حنيفة مع الجمهور فى أن الفطام لا أثر له فى التحريم بالرضاع لكنه خالفهم فى مدة الرضاع فقال :إنها ثلاثون شهرا، لقوله تعالى :(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) أى مدة كل واحد من الحمل والفصال ثلاثون شهرا، إلا أنه قام المنقص فى أحدهما -يعنى مدة الحمل -وهو حديث عائشة رضى الله عنها :ما تزيد المرأة فى الحمل على سنتين ولا قدر ما يتحول ظل عود المغزل فتبقى مدة الفصال على ظاهرها، وهى ثلاثون شهرا، فإذا حصل الرضاع فى هذه المدة يثبت التحريم سواء أفطم أم لم يفطم، وإذا مضت المدة لم يتعلق بالرضاع تحريم، قال الكاسانى : لو فصل الرضيع فى مدة الرضاع ثم سقى بعد ذلك فى المدة كان ذلك رضاعا محرما، ولا يعتبر الفطام، وإنما يعتبر الوقت، وإذا مضت المدة لم يتعلق بالرضاع تحريم، فطم أو لم يفطم.

وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه قال :إذا فطم فى السنتين حتى استغنى بالفطام ثم ارتضع بعد ذلك فى السنتين أو الثلاثين شهرا لم يكن ذلك رضاعا، لأنه لا رضاع بعد الفطام، وإن هى فطمته فأكل أكلا ضعيفا لا يستغنى به عن الرضاع ثم عاد فأرضع كما كان يرضع أولا فى الثلاثين شهرا، فهو رضاع محرم، كما يحرم رضاع الصغير الذى لم يفطم .أما المالكية ففى أثر الفطام عندهم التفصيل التالى : قال الدردير :يحرم الرضاع فى الحولين أو بزيادة شهرين عليهما إلا أن يستغنى الصبى بالطعام عن اللبن استغناء بينا ولو فى الحولين، بأن فطم أو لم يوجد له مرضع فى الحولين فاستغنى بالطعام أكثر من يومين وما أشبههما فأرضعته امرأة فلا يحرم، قال ابن القاسم :إن فطم فأرضعته امرأة بعد فطامه بيوم أو ما أشبهه حرم، لأنه لو أعيد للبن لكان غذاء له، وأما ما دام مستمرا على الرضاع فهو محرم، ولو كان يستعمل الطعام ولو على فرض لو فطم لاستغنى به عن الرضاع.

وقال الدسوقى :إذا حصل الرضاع فى الحولين فإن لم يستغن بأن لم يفطم أصلا أو فطم ولكن أرضعته بعد فطامه بيوم أو يومين نشر الحرمة باتفاق، وإن استغنى فإما أن يحصل الرضاع بعد الاستغناء بمدة قريبة أو بعيدة، فإن كان بمدة بعيدة لم يعتبر، وكذا إن كان بمدة قريبة على المشهور، وهو مذهب المدونة، ومقابله لمطرف وابن الماجشون وأصبغ أنه يحرم إلى تمام الحولين ولو حصل بعد الاستغناء بمدة قريبة أو بعيدة.واستدل المالكية على ما ذهبوا إليه فى المشهور من أن الرضاع بعد الفطام لا يؤثر فى التحريم بقوله صلى الله عليه وسلم :لا يحرم من الرضاعة إلا ما فتق الأمعاء فى الثدى وكان قبل الفطام قالوا :ومن استغنى عن اللبان -أى الرضاع - فقد فتقت أمعاؤه بالطعام بحيث صار صلاحها به لا باللبان.واستدلوا كذلك بحديث :إنما الرضاعة من المجاعة وفسروه بأن الرضاعة المحرمة هى ما كانت قبل الفطام، ودفعت عن الرضيع

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور ایسی صورت میں نسبی اور پیدائشی اعتبار سے جن رشتوں سے نکاح حرام ہے، ان سے نکاح حرام ہوجاتا ہے، اور پردہ کے معاملہ میں بھی حکم ہلکا ہوجاتا ہے۔[1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ الجوع، أما إذا فطم أثناء الحولين فإن رضاعته ليست من المجاعة لأنه استغنى بالطعام عن اللبن(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۲، ص۱۷۸ الى ۱۸۱، حرف الفاء، مادة " فطام ")

لا خلاف بين الفقهاء فی أن ارتضاع الطفل وهو دون الحولين يؤثر فی التحريم.

فقال الشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد وهو الأصح المفتى به عند الحنفية :إن مدة الرضاع المؤثر فی التحريم حولان، فلا يحرم بعد حولين .واستدلوا بقوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وقالوا :جعل الله الحولين الكاملين تمام الرضاعة، وليس وراء تمام الرضاعة شیء .وقال عز من قائل :(وفصاله فی عامين) وقال :(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وأقل الحمل ستة أشهر فتبقى مدة الفصال حولين؛ ولحديث :لا رضاع إلا ما كان فی الحولين .ولحديث أم سلمة مرفوعا لا يحرم من الرضاعة إلا ما فتق الأمعاء فی الثدی وكان قبل الفطام .قال ابن تيمية :وقد ذهب طائفة من السلف والخلف إلى أن إرضاع الكبير يحرم ." واحتجوا بما فی صحيح مسلم وغيره عن زينب بنت أم سلمة أن أم سلمة قالت لعائشة :إنه يدخل عليک الغلام الأيفع الذی ما أحب أن يدخل علی .فقالت عائشة :أما لک فی رسول الله أسوة حسنة؟ .قالت :إن امرأة أبی حذيفة قالت يا رسول الله :إن سالما يدخل علی وهو رجل، وفی نفس أبی حذيفة منه شیء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :أرضعيه حتى يدخل عليک وفی رواية لمالک فی الموطأ قال :أرضعيه خمس رضعات فكان بمنزلة ولده من الرضاعة.

وهذا الحديث أخذت به عائشة، وأبی غيرها من أزواج النبی صلى الله عليه وسلم أن يأخذن به، مع أن عائشة روت عنه قال :الرضاعة من المجاعة لكنها رأت الفرق بين أن يقصد رضاعة أو تغذية . فمتى كان المقصود الثانی لم يحرم إلا ما كان قبل الفطام،وهذا هو إرضاع عامة الناس .وأما الأول فيجوز إن احتيج إلى جعله ذا محرم .وقد يجوز للحاجة ما لا يجوز لغيرها، وهذا قول متوجه .وقال: رضاع الكبير تنتشر به الحرمة فی حق الدخول والخلوة إذا كان قد تربى فی البيت بحيث لا يحتشمون منه للحاجة، وهو مذهب عائشة وعطاء والليث وقال المالكية :يشترط فی التحريم أن يرتضع فی حولين أو بزيادة شهر أو شهرين، وألا يفطم قبل انتهاء الحولين فطاما يستغنی فيه بالطعام عن اللبن، فإن فطم واستغنى بالطعام عن اللبن ثم رضع فی الحولين فلا يحرم. وقال أبو حنيفة :مدة الرضاع المحرم حولان ونصف ولا يحرم بعد هذه المدة، سواء أفطم فی أثناء المدة أم لم يفطم، واحتج بقوله تعالى :(وأمهاتكم اللاتی أرضعنكم قال :فأثبت سبحانه الحرمة بالرضاع مطلقا عن التعرض لزمان الرضاع، إلا أنه قام الدليل على أن زمان ما بعد الحولين والنصف ليس بمراد، فيعمل بإطلاقه فيما وراءه .واستدلوا بقوله تعالى :(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) أی :ومدة كل منهما ثلاثون شهرا(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۲۲، ص۲۴۵ الى ۲۴۷، حرف الراء، مادة "رضاع")

[1] اور ایسے رشتے دار کو رضاعی محرم کہتے ہیں، جس سے مراد ایسا مرد ہے جو دودھ کے رشتے کے لحاظ سے کسی عورت کا محرم بنے۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن میراث وغیرہ کا رشتہ رضاعت ثابت ہونے سے بھی قائم نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کے نتیجہ میں اس کے حقیقی والدین سے رشتہ ختم ہوتا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی خاتون کسی اور کے بچے یا بچی کو دو سال کی عمر کے اندر اندر اپنا دودھ پلا دے تو وہ دودھ پلانے والی عورت ان دودھ پینے والے بچے بچی کی رضاعی (یعنی دودھ کے رشتے کے لحاظ سے) والدہ بن گئی اور اس عورت کا شوہر (جس کے سبب سے اس خاتون کے دودھ اترا) ان بچوں کا رضاعی باپ بن گیا اور اس عورت کی نسبی (یعنی سگی) اولاد ان بچوں کے بہن بھائی بن گئے اور اس عورت کی بہنیں ان کی خالائیں بن گئیں اور اس عورت کا جیٹھ دیوران بچوں کے رضاعی تایا چچا بن گئے اور اس عورت کے شوہر کی بہنیں ان بچوں کی رضاعی پھوپھیاں بن گئیں اور باہم یہ سب ایک دوسرے کے لئے نکاح وغیرہ کے اعتبار سے شرعاً محرم ہو گئے اور پردہ کا حکم ہلکا ہو گیا۔

اسی طرح دو سال کی عمر کے اندر اندر کسی خاتون کا دودھ پینے والا بچہ بچی شرعاً اس خاتون کے رضاعی (یعنی دودھ کے رشتے کے لحاظ سے) بیٹا بیٹی بن گئے پھر اس رضاعی بیٹی کا شوہر بھی شرعاً دودھ پلانے والی خاتون کا محرم بن گیا، اور رضاعی بیٹے کی بیوی دودھ پلانے والی کے شوہر کی محرم بن گئی۔ اسی طرح رضاعی بیٹے بیٹی کی مذکر اولاد بھی اس دودھ پلانے والی خاتون کے لئے شرعاً محرم بن جاتے ہیں، مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ہماری کتاب ''صلہ رحمی ورشتہ داروں کے احکام'' محمد رضوان۔

[1] عن ابن عباس رضى الله عنهما، قال :قال النبى صلى الله عليه وسلم فى بنت حمزة :لا تحل لى، يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، هى بنت أخى من الرضاعة(صحيح البخارى، رقم الحديث ۲۶۴۵، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب، والرضاع المستفيض، والموت القديم)

عن عمرة بنت عبد الرحمن، أن عائشة، زوج النبى صلى الله عليه وسلم أخبرتها :أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عندها، وأنها سمعت صوت رجل يستأذن فى بيت حفصة، قالت :فقلت :يا رسول الله، هذا رجل يستأذن فى بيتك، فقال النبى صلى الله عليه وسلم :أراه فلانا، لعم حفصة من الرضاعة، قالت عائشة :لو كان فلان حيا -لعمها من الرضاعة -دخل على؟ فقال :نعم، الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة (صحيح البخارى، رقم الحديث ۵۰۹۹، كتاب النكاح، باب وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم))

وأما التحريم بسبب الرضاع فنقول كل من يحرم من الفرق السبع بسبب القرابة يحرم بسبب الرضاع قال الله تعالى (وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة) وقال عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.

وكذا كل من يحرم بالصهرية من الفرق الأربع بالنسب يحرم بالرضاع حتى يحرم على الواطىء أم الموطوء ة وبنتها من جهة الرضاع.

وتحرم الموطوء ة على أب الواطىء وابنه من جهة الرضاع ويحرم موطوء ة أب الرضاع على ابنه من الرضاع ويحرم موطوء ة ابن الرضاع على أب الرضاع لما روينا من الحديث (تحفة الفقهاء، ج۲، ص ۱۲۴، كتاب النكاح)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(2)...... عام طور پر لے پالک اولاد کی طرف سے اس کے اصلی اور حقیقی والدین کا رشتہ وتعلق ختم کردیا جاتا ہے، نہ تو حقیقی والدین بدنی ودینی نان ونفقہ اور تعلیم وتربیت کے حوالہ سے اپنی ذمہ داریوں کی ضرورت سمجھتے، لے کر پالنے والوں کو پورا اختیار ہوتا ہے خواہ اُس کی کسی بھی ماحول میں تربیت وپرورش کریں، اور کسی بھی قسم کی تعلیم دیں، اور نہ ہی یہ بچہ بڑا ہوکر اپنے والدین کے حقوق اور صلہ رحمی کے تقاضوں کو پورا کرتا، اور والد کے ولی ہونے کے تقاضے کی بھی رعایت نہیں کی جاتی، اور اس طرح دونوں فریق ایک دوسرے کی کئی حق تلفیوں کے مرتکب ہوجاتے ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وعند جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار :إلى الآن لا تثبت إلا برضاع من له دون سنتين، وعند أبى حنيفة :بسنتين ونصف، وعند زفر :بثلاث سنين، وعن مالك :بسنتين وأيام (عمدة القارى شرح صحيح البخارى للعينى، ج۲۰ص۸۵، كتاب النكاح، باب الأكفاء فى الدين)

[1] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا (سورة التحريم آيت ٦)

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، أنه :سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: كلكم راع ومسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل فى أهله راع وهو مسئول عن رعيته، والمرأة فى بيت زوجها راعية وهى مسئولة عن رعيتها، والخادم فى مال سيده راع وهو مسئول عن رعيته، قال :فسمعت هؤلاء من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحسب النبى صلى الله عليه وسلم قال :والرجل فى مال أبيه راع وهو مسئول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته(صحيح البخارى، رقم الحديث ٢٤٠٩، كتاب فى الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس،باب: العبد راع فى مال سيده، ولا يعمل إلا بإذنه)

الأهل للرجل :زوجته ويدخل فيه الأولاد، وبه فسر قوله تعالى :وسار (بأهله أى زوجته وأولاده كأهلته بالتاء .(و) (الأهل للنبى صلى الله عليه وسلم :أزواجه وبناته وصهره على رضى الله عنه، أو نساؤه .وقيل:) أهله :الرجال الذين هم آله ويدخل فيه الأحفاد والذريات، ومنه قوله تعالى :وأمر (أهلك بالصلاة واصطبر عليها وقوله تعالى :إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت وقوله تعالى :رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد .(و)الأهل لكل نبى :أمته (وأهل ملته. ومنه قوله تعالى :وكان يأمر) أهله بالصلاة والزكاة(تاج العروس، ج٢٨ص ٤١ ،فصل الهمزة مع اللام،مادة " اهل")

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(3)...... جب سرکاری طور پر کاغذوں میں اندراج غیر حقیقی والدین کی اولاد ہونے کا کرادیا جاتا ہے، اور حقیقی والدین کی اولاد ہونے کا اندراج نہیں کرایا جاتا۔

تو قانونی طور پر والدین اور اولاد کو باہم حاصل ہونے والے کئی حقوق اسی بنیاد پر جاری ونافذ ہوتے ہیں، جن میں میراث کا قانون بھی ہے۔

اور اسی وجہ سے قانونی طور پر ایسی اولاد لے کر پالنے والے والدین کے فوت ہونے پر ان کی میراث کی مستحق قرار پاتی ہے۔

اور ان کے اصلی اور شرعی وارثان کو یا تو اپنے حق سے محروم ہونا پڑتا ہے، یا نقصان اور خسارہ اُٹھانا پڑتا ہے، جو کہ شرعاً سنگین گناہ ہے، اور جو چیز اس گناہ کا سبب بنے وہ بھی گناہ ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عقوق الوالدين مخالفتهما فى أغراضهما الجائزة لهما كما أن برهما موافقتهما على أغراضهما وعلى هذا إذا لم يكن ذلك الأمر معصية وإن كان ذلك المأمور به من قبيل المباح فى أصله وكذلك إذا كان من قبيل المندوب وقد ذهب بعض الناس إلى أن أمرهما بالمباح يصيره فى حق الولد مندوبا إليه وأمرهما بالمندوب يزيده تأكيدا فى ندبيته(تفسير القرطبى، ج١٠ ص٢٣٨، تحت رقم الآية ٢٣ من سورة الاسراء)

يعنى :مروهم بالخير وانهوهم عن الشر وعلموهم وأدبوهم تقوهم بذلك نارا(تفسير البغوى، ج٥ص١٢٢، تحت رقم الآية ٦ من سورة التحريم)

ووقاية النفس عن النار بترك المعاصى وفعل الطاعات ، ووقاية الأهل بحملهم على ذلك بالنصح والتأديب......والمراد بالأهل على ما قيل :ما يشمل الزوجة والولد والعبد والأمة. واستدل بها على أنه يجب على الرجل تعلم ما يجب من الفرائض وتعليمه لهؤلاء ، وأدخل بعضهم الأولاد فى الأنفس لأن الولد بعض من أبيه (تفسير روح المعانى للآلوسى، ج١٤ ص١٥٣، تحت رقم الآية ٦ من سورة التحريم)

أى :مروهم بالمعروف، وانهوهم عن المنكر، ولا تدعوهم مهملا فتأكلهم النار يوم القيامة (تفسير ابنِ كثير، ج٥ص٢١٣، سورة مريم)

وهذا يدل على أن علينا تعليم أولادنا وأهلينا الدين والخير وما لا يستغنى عنه من الآداب وهو مثل قوله تعالى وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها ونحو قوله تعالى للنبى صلى الله عليه وسلم وأنذر عشيرتك الأقربين ويدل على أن للأقرب فالأقرب منا مزية فى لزومنا تعليمهم وأمرهم بطاعة الله تعالى(احكام القرآن للجصاص، ج٥ص٣٦٤، ٣٦٥، سورة التحريم آيت ٦)

اور اس کے برعکس اگر وہ بچہ فوت ہو جائے اور اس کی ملکیت میں کچھ مال ہو تو قانونی طور پر اس کو لے کر پالنے والے والدین اس لے پالک کی میراث کے مستحق قرار پاتے ہیں، اور حقیقی والدین محروم رہتے ہیں۔

اور یہی صورتِ حال حقیقی والدین یا ان میں سے کسی ایک کے فوت ہونے کی شکل میں ہوتی ہے کہ یہ بچہ اپنے حقیقی والدین کی جائز اور شرعی میراث کا مستحق قرار نہیں پاتا۔

اور پھر بسا اوقات اس صورتِ حال میں فوت ہونے والے کے ورثاء کے ساتھ مالی تنازعات کا ایک ختم نہ ہونے والا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، جس کا اندازہ اہلِ علم کے پاس اور عدالتوں میں اس قسم کے آنے والے سوالات اور مقدمات سے لگایا جاسکتا ہے۔

(4)...... کئی لوگ اپنی زندگی میں ہی اپنی تمام جائیداد اور مال کا لے پالک اولاد کو مالک بنا دیتے ہیں، اور اس طرح اپنے جائز اور شرعی وارث بننے والوں کو محروم کر دیتے ہیں، جو کہ شرعاً گناہ ہے۔[1]

(5)...... بعض اوقات اس طرزِ عمل کے نتیجہ میں انسان کے نسبی اور اصلی رشتوں میں التباس واختلاط اور اشتباہ کی نوبت آتی ہے، یا پھر رفتہ رفتہ اس کے اصلی اور نسبی رشتہ کی حیثیت ختم ہو جاتی ہے، اور غیر حقیقی نسب کے رشتہ کا سلسلہ چل پڑتا ہے، جو شرعی اعتبار سے کئی فتنوں کا باعث ہے، اور خود نسب کی تبدیلی ہی شریعت کی نظر میں بڑا گناہ اور جرم ہے۔

شریعت نے خاندان اور صلہ رحمی کا ایک مستقل نظام قائم فرمایا ہے، جس کے لئے اصلی رشتوں کو معلوم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جس کی تفصیل ہم نے اپنی دوسری

---

[1] قال الزين بن المنير فى هذا الحديث حجة على جواز إنفاق جميع المال وبذله فى الصحة والخروج عنه بالكلية فى وجوه البر ما لم يؤد إلى حرمان الوارث ونحو ذلك مما منع منه الشرع (فتح البارى لابنِ حجر، ج۳ص ۲۷۶، ۲۷۷، كتاب الزكاة، باب إنفاق المال فى حقه)

کتاب ''صلہ رحمی و رشتہ داروں کے احکام'' میں بیان کردی ہے، مگر اس طرزِ عمل کے نتیجے میں یہ پورا نظام بھی یقیناً متأثر ہوتا ہے۔ [1]

اس لئے کسی دوسرے (معلوم و نامعلوم) کی اولاد کو لے کر پالنے کے مروَّجہ طریقے سے بچنا چاہئے، جس میں مندرجہ بالا اور اس جیسے کئی گناہ اور خرابیاں لازم آتی ہوں۔ [2]

---

[1] عن أبی هريرة، عن النبی صلى الله عليه وسلم قال :تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة فی الأهل، مثراة فی المال، منسأة فی الأثر(سنن الترمذی، رقم الحديث ١٩٧٩، ابواب البر والصلة عن رسول الله،باب ماجاء فی تعليم النسب)

[2] تربية اللقيط لا تسوغ تبنيه:

هذا الترغيب فی تربية اللقيط، والاهتمام به لا يسوغ تبنيه، واختلاق نسب بين اللقيط، وأی رجل أو امرأة من الناس، مربيا كان أو غيره.

لقد فصل الشارع بين الأمرين فصلا حاسما:

أما الرعاية، والعناية، والتربية، فكل ذلك واجب، ومصدر ذلك الأخوة الإسلامية، والرحم الإنسانی .وأما التبنی، وهو ما نعبر عنه :باختلاق النسب، فمحرم باطل .لأن مصدر النسب ولادة أو نكاح، وليس بين اللقيط ومن يريد أن يتبناه شیء من ذلك.

ولأن البنوة لها حق فی الميراث، وعليها واجب فی ذلك، ولها حق فی الإنفاق، وعليها واجب فی ذلك.

ولأنها أساس فی تحريم النكاح، وحل النظر والخلوة والاختلاط .فإذا قيس التبنی عليها، وجاز اعتبار اللقيط ابنا لمن تبناه، كان فی ذلك ظلم لمن سيشركهم فی ميراثهم، وظلم له ولورثته الحقيقيين عندما يتقاسم أقاربه المزيفون ميراثه من دونهم، أو يشاركونهم فيه.

وكان فی ذلك ظلم للخلق والفضيلة عندما يفرض قانون الأخوة بينه وبين من ليست أختا له بحال، أن يخالطها مخالطة الشقيق، وهو أجنبی عنها، ويمنع حقه فی الزواج منها، وهی غير محرمة عليه.

من أجل ذلك كله حرم الله تعالى التبنی، الذی هو اختلاق نسب غير موجود، ثم إعطاؤه جميع الحقوق والأحكام الثابتة لرابطة النسب.

وشرع الدين ما يغنی عن التبنی ,ويحقق مصلحة اللقيط، وهو مبدأ الرعاية والعناية، والتربية له.

وحمل المسلمين فی ذلك أخطر المسؤوليات، وأهمها.

دليل حرمة التبنی:

ويدل على حرمة التبنی، قول الله عز وجل :(ما جعل الله لرجل من قلبين فی جوفه وما جعل أزواجكم اللائی تظاهرون منهن أمهاتكم وما جعل أدعياء كم أبناء كم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدی السبيل.ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباء هم فإخوانكم

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

البتہ کوئی کسی دوسرے کی اولاد کو لے کر اس طرح پالے کہ مذکورہ اور اس جیسی دوسری خرابیوں اور گناہوں سے بچنے کا پورا پورا اہتمام کرے (جو اگرچہ بظاہر موجودہ عام حالات میں مشکل ہے) تو پھر اس کی گنجائش ہوگی۔

فقط وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ

محمد رضوان خان

یکم/ ربیع الاول/ 1433ھ۔25/ جنوری/ 2012ء بروز بدھ

نظرِ ثانی واصلاح

22/ ذیقعدہ/ 1433ھ۔10/ اکتوبر/ 2012ء بروز بدھ

نظرِ ثالث

14/ شعبان 1437ھ۔22/ مئی 2016ء بروز اتوار

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ فی الدین ومواليكم وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفورا رحيما)

انحراف وعود إلى الجاهلية:

هذا ولقد عاد الناس أدراجهم إلى الجاهلية، فنجد بعض أولئک الذين لم يولد لهم يذهبون إلى دور اللقطاء، فيختارون لقيطا يدعونه ولدا، ويثبتون نسبه لهم فی السجلات المدنية، فيقعون فی معصية الله عز وجل ويرتكبون أسوء ما نهى الله عنه من تحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ يخالفون صريح القرآن وصحيح السنة فی تحريم التبنی ومنعه، بل إن ما يفعله هؤلاء أشد مما كان يفعله أهل الجاهلية لأن أولئک كانا يعلنون أن هذا متبنی وليس بولد حقيقی، بينما هؤلاء الناس يطمسون الحقيقة ويدعون أنه ولد حقيقی لهم، وبهذا يدخلون على الأسرة من ليس منها، فيخالط هذا الدعی النساء الأجنبيات فی الأسرة المدعية على أنهن محارم له، ويمنع من الزواج منهن على أساس ذلک، ينما هن حلال له، وإنما يحرم عليه مخالطتهن العيش معهن كمحارم.

وأيضا بسببه يحرم من الميراث مستحقه، ويأخذ هو مال غيره بالباطل، وما إلى ذلک من مفاسد يقع فيا هؤلاء الجهال العصاة، عن سوء قصد أو بدون قصد، فيقعون فی غضب الله تعالى، ويستحقون شديد عقابه يوم القيامة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا(الفقه المنهجی على مذهب الإمام الشافعی رحمه الله تعالى، لدكتور مُصطفى الخِنُ، ودكتور مُصطفى البُغا، على الشّرُبجی، ج۴، ص ۲۲۶،۲۲۷، احكام اللقيط، دليل حرمة التبنی)

(ضمیمہ)

یتیم، نامعلومُ النسب اور ولدُ الزنا بچہ کے احکام

مذکورہ مضمون کو جب بعض اہلِ علم حضرات نے ملاحظہ کیا، تو انہوں نے اس طرف توجہ دِلائی کہ آج کل بعض بچے زنا کے نتیجے میں پیدا شُدہ ہوتے ہیں، یا یتیم ہوتے ہیں، یا پھر لا وارث ہوتے ہیں، جن کا کوئی وارث معلوم نہیں ہوتا، یا مثلاً کہیں سے کوئی پڑا ہوا بچہ مل گیا، یا کسی سیلاب، یا زلزلہ زدہ جگہ سے کوئی بچہ ملا، جس کے عزیز واقارب اس حادثے میں ہلاک ہوگئے، اور اس بچے کے نسب کا علم نہیں، تو ایسے بچوں کے نسب اور میراث کے کیا احکامات ہیں؟ ایسے بچوں کو بعض لوگ لے کر پال لیتے ہیں، اور اُن کو اپنی سگی اولاد کا درجہ دیتے ہیں، اور قانونی طور پر بھی کاغذوں میں اس کے بارے میں اپنی اولاد کا اندراج کراتے ہیں، اس کی تفصیل کی بھی ضرورت ہے، اس غرض کے لیے درجِ ذیل مضمون تحریر کیا گیا، اور ضمیمہ کے طور پر ساتھ ملحق کیا گیا۔ محمد رضوان۔

جو بچہ یتیم ہو یعنی اس کا والد اس بچہ کے نابالغ ہونے کی حالت میں فوت ہوگیا ہو، یا کوئی بچہ مجہولُ النسب ہو، جس کو آج کل کی اصطلاح میں لاوارث بچہ کہا جاتا ہے، یا زنا کے نتیجہ میں پیدا شدہ بچہ ہو، ان سب طرح کے بچوں کے مخصوص احکام شریعت کی طرف سے مقرر ہیں، جن کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

یتیم ولاوارث بچہ کی کفالت وپرورش کے فضائل

سب سے پہلے تو یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ یتیم ولاوارث بچہ کی تربیت وپرورش کرنے اور اس کے ساتھ شفقت وہمدردی والا برتاؤ کرنے کے عظیم فضائل وفوائد شریعت نے بیان کیے ہیں، ان کو ملاحظہ کرنا چاہیے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ:

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (سورة الضحى، رقم الآية ٩)

ترجمہ: پس یتیم پر سختی نہ کیجیے (سورہ ضحیٰ)

مطلب یہ ہے کہ یتیم بچہ پر سختی اور ظلم وستم نہ کیا جائے، اور اس کے ساتھ نرمی وشفقت والا معاملہ کیا جائے۔ [1]

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ :أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هٰكَذَا وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطٰى (صحيح البخارى، رقم الحديث ۶۰۰۵، كتاب الادب، باب فضل من يعول يتيما)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں اس طرح ہوں گے، اور آپ نے اپنی درمیان اور اس کے ساتھ والی انگلیوں سے اشارہ فرمایا (بخاری)

حضرت اُمِ سعید بنتِ عمرو رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُوْلُ:مَنْ كَفَلَ يَتِيْمًا لَهُ، أَوْ لِغَيْرِهِ مِنَ النَّاسِ كُنْتُ أَنَا وَهُوَ فِي الْجَنَّةِ كَهَاتَيْنِ (المعجم الكبير للطبرانى، ج۲۵ص۹۸، رقم الحديث ۲۵۵؛ معرفة الصحابة لابى نعيم، رقم الحديث ۷۹۵۵؛ معجم شيوخ ابن الاعرابى، رقم الحديث ۱۴۱۴) [2]

---

[1] فأما اليتيم فلا تقهر فلا تستذله كما قال ابن سلام وقريب منه قول مجاهد لا تحتقر .وقال سفيان :لا تظلمه بتضييع ماله وفى معناه ما قيل لا تغلبه على ماله، ولعل التقييد لمراعاة الغالب والأولى حمل القهر على الغلبة والتذليل معابان يراد التسلط بما يؤذى أو باستعمال المشترك فى معنييه على القول بجوازه وفى مفردات الراغب القهر الغلبة والتذليل معا ويستعمل فى كل واحد منهما، وقرأ ابن مسعود والشعبى وإبراهيم التيمى فلا تكهر بالكاف بدل القاف ومعناه على ما فى البحر فلا تقهر .وفى تهذيب الأزهرى الكهر القهر والكهر عبوس الوجه والكهر الشتم واختار بعضهم هنا أوسطها فالمعنى فلا تعبس فى وجهه وهو نهى عن الشتم والقهر على ما سمعت من معناه من باب الأولى وأيا ما كان ففى الآية دلالة على الاعتناء بشأن اليتيم(تفسير روح المعانى، ج۱۵ ص ۳۸۲، ۳۸۳، سورة الضّحى)

[2] قال الهيثمى: رواه الطبرانى، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد، ج۸ص۶۳، تحت رقم الحديث ۱۳۵۲۷، باب ما جاء فى الأيتام والأرامل والمساكين)

وقال محمود محمد نصار، السيد يوسف أحمد:الحديث صحيح بشواهده(حاشية معجم ابن الاعرابى، حواله بالا،الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،الطبعةالأولى،۱۴۱۹ هـ1998 م)

ترجمہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا کہ جس نے لوگوں میں سے اپنے (رشتہ دار) یا کسی غیر کے (یعنی اجنبی) یتیم بچہ کی کفالت کی، تو میں اور وہ جنت میں اس طرح (ساتھ ساتھ) ہوں گے (طبرانی؛ ابونعیم، ابنِ اعرابی)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: کَافِلُ الْیَتِیْمِ لَہٗ أَوْ لِغَیْرِہٖ، أَنَا وَھُوَ کَھَاتَیْنِ فِی الْجَنَّۃِ، إِذَا اتَّقَی اللّٰہَ، وَأَشَارَ مَالِکٌ بِالسَّبَّابَۃِ وَالْوُسْطٰی (مسند احمد، رقم الحدیث ۸۸۸۱،صحیح مسلم، رقم الحدیث ۲۹۸۳"۴۲") [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے یتیم کی یا دوسرے کے یتیم کی کفالت کرنے والا ،اور میں جنت میں اس طرح ہوں گے، جبکہ وہ اللہ سے ڈرے، اور مالک (راوی) نے درمیان اور اس کے ساتھ والی انگلی سے اشارہ کیا (مسند احمد، مسلم)

اپنے یتیم کا مطلب یہ ہے کہ وہ یتیم کا رشتہ دار مثلاً یتیم کا دادا یا چچا یا بھائی وغیرہ ہو، یا مثلاً یتیم کا والد فوت ہو گیا ہو، اور اس کی ماں اس کی کفیل ہو۔

اور دوسرے کے یتیم کا مطلب یہ ہے کہ وہ یتیم اپنا رشتہ دار نہ ہو، بلکہ اجنبی ہو۔ [2]

اور کفالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی دینی اور دنیاوی ضروریات مثلاً کھانے پینے، رہنے سہنے اور تعلیم و تربیت وغیرہ کا انتظام کرے۔

اور یہ فضیلت اس شخص کو تو حاصل ہوتی ہی ہے، جو خود اپنے مال و جان سے یہ انتظام کرے، اور اگر کوئی یتیم کے ذاتی مال سے اس کے لئے یہ انتظام کرے، اس کو بھی یہ فضیلت

---

[1] قال شعیب الارنؤوط: إسنادہ صحیح علی شرط مسلم(حاشیۃ مسند احمد)

[2] ومعنی قولہ لہ بأن یکون جدا أو عما أو أخا أو نحو ذلک من الأقارب أو یکون أبو المولود قد مات فتقوم أمہ مقامہ أو ماتت أمہ فقام أبوہ فی التربیۃ مقامہا(فتح الباری لابنِ حجر، ج۱۰ ص۴۳۶، کتاب الأدب، باب فضل من یعول یتیما)

حاصل ہوتی ہے۔ [1]

اسی طرح اگر ایک شخص یتیم کی کفالت کے لئے مالی تعاون کرے، اور دوسرا شخص اس مال کو یتیم کی کفالت میں خرچ کرنے کا انتظام کرے، تو ایسی صورت میں دونوں قسم کے افراد درجہ بدرجہ فضیلت کے مستحق ہوں گے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آج کل جو بعض ادارے یتیموں کی واقعی کفالت کرتے ہیں، اور کچھ لوگ اس غرض کے لئے مالی تعاون فراہم کرتے ہیں، وہ دونوں اس فضیلت کے مستحق ہیں، بشرطیکہ وہ مومن ہونے کے ساتھ ساتھ اللہ سے ڈریں، جس کا مطلب یہ ہے کہ خیانت وغیرہ کا ارتکاب نہ کریں۔ [2]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] قوله صلى الله عليه وسلم (كافل اليتيم له أو لغيره أنا وهو كهاتين فى الجنة) كافل اليتيم القائم بأموره من نفقة وكسوة وتأديب وتربية وغير ذلك وهذه الفضيلة تحصل لمن كفله من مال نفسه أو من مال اليتيم بولاية شرعية وأما قوله له أو لغيره فالذى له أن يكون قريبا له كجده وأمه وجدته وأخيه وأخته وعمه وخاله وعمته وخالته وغيرهم من أقاربه والذى لغيره أن يكون أجنبيا (شرح النووى علىٰ مسلم، ج١٨ ص١١٣، كتاب الزهد، باب فضل الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم)

[2] لہٰذا جو ادارے یتیموں کی کفالت کے عنوان سے دوسرے لوگوں سے تعاون حاصل کرتے ہیں، ان کے سر پر اس مال کو یتیموں کی واقعی اور حقیقی ضروریات میں خرچ کرنے کی بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اس میں خیانت سے کام لیں گے، تو وہ اس فضیلت کے مستحق نہیں ہوں گے، بلکہ سخت گناہ گار ہیں۔

شریعت نے یتیموں کے مال میں خیانت کو سخت گناہ قرار دیا ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَسَیَصْلَوْنَ سَعِیْرًا (سورة النسآء، رقم الآية ١٠)

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (سورة الانعام، رقم الآية ١٥٢)

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (سورة الاسراء، رقم الآية ٣٤)

عن أبى هريرة رضى الله عنه، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: اجتنبوا السبع

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَللّٰهُمَّ إِنِّى أُحَرِّجُ حَقَّ الضَّعِيْفَيْنِ: الْيَتِيمِ، وَالْمَرْأَةِ(سنن ابن ماجه، رقم الحديث ٣٦٧٨، ابواب الادب، باب حق اليتيم، مسند احمد، رقم الحديث ٩٦٦٦) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اللہ! بے شک میں نے دو ضعیفوں کے حق کو حرام قرار دے دیا ہے، ایک یتیم کے، اور دوسرے عورت کے

(ابنِ ماجہ، مسند احمد)

مطلب یہ ہے عورت اور یتیم، دونوں ضعیف اور دوسرے کے ماتحت ہوتے ہیں، اور ان کے حقوق کی بہت اہمیت ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ وہ ان کے حقوق تلف کرنے کو سختی کے ساتھ حرام قرار دے کر اپنی ذمہ داری سے بری ہو چکے ہیں۔ [2]

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ایک لمبی حدیث میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

وَإِنَّ هٰذَا الْمَالَ خَضِرٌ حُلْوٌ، وَنِعْمَ صَاحِبُ الْمُسْلِمِ هُوَ لِمَنْ أَعْطٰى

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الموبقات، قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات(صحيح البخارى، رقم الحديث ٢٧٦٦)

[1] قال شعيب الارنؤوط: اسناده قوى(حاشية سنن ابنِ ماجه)

وقال ايضاً: إسناده قوى من أجل محمد بن عجلان، وباقى رجاله ثقات رجال الشيخين. سعيد: هو ابن أبى سعيد المقبرى(حاشية مسند احمد)

[2] (إنى أحرج) لفظ رواية البيهقى أحرم (عليكم) أيها الأمة (حق الضعيفين) أى ألحق الحرج وهو الإثم بمن ضيعهما فأحذره من ذلك تحذيرا بليغا وأزجره زجرا أكيدا ذكره النووى وقال غيره: أضيقه وأحرمه على من ظلمهما قال الزمخشرى: ومن المجاز وقع فى الحرج وهو ضيق المأثم وأحرجنى فلان أوقعنى فى الحرج وحرجت الصلاة على الحائض والسحور على الصائم لما أصبح أى حرما وضاق أمرهما وظلمك على حرج أى حرام ضيق وتحرج فلان من كذا أى تأثم وحلف بالمحرجات أى بالطلاق الثلاث (اليتيم والمرأة) وجه تسميتهما بالضعيفين ظاهرة بل محسوسة وقد مر ذلك مبسوطا فراجعه(فيض القدير للمناوى، ج٣ص ٢٠، ٢١، تحت رقم الحديث ٢٦٥١، حرف الهمزة)

مِنۡـهُ الۡـمِسۡـكِيۡنَ، وَالۡيَتِيۡمَ، وَابۡنَ السَّبِيۡلِ (صحيح مسلم، رقم الحديث ۱۰۵۲ "۱۲۳" كتاب الزكاة، باب تخوف ما يخرج من زهرة الدنيا، مسند احمد، رقم الحديث ۱۱۸۶۵)

ترجمہ: اور بے شک یہ مال سرسبز وشاداب اور میٹھا ہے اور اس مسلمان کا اچھا ساتھی ہے جو اس میں سے مسکین اور یتیم اور مسافر کو دیتا ہے (مسلم)

مطلب یہ ہے کہ مال طبعی طور پر انسان کو مرغوب اور میٹھا معلوم ہوتا ہے، مگر یہ اپنے ساتھ بہت سے فتنوں کو جمع کیے ہوئے ہے، البتہ جو شخص مسکین، یتیم اور ضرورت مند مسافر کی مدد واعانت کرے، اس کا دنیا وآخرت میں بہترین رفیق ہے، جس سے یتیم کی کفالت واعانت کی فضیلت واہمیت معلوم ہوئی ہے۔

حضرت عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوۡلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: أَنَا وَامۡرَأَةٌ سَفۡعَاءُ الۡخَدَّيۡنِ كَهَاتَيۡنِ يَوۡمَ الۡقِيَامَةِ، وَجَمَعَ بَيۡنَ أُصۡبُعَيۡهِ السَّبَّابَةِ وَالۡوُسۡطٰى، اِمۡرَأَةٌ ذَاتُ مَنۡصَبٍ وَجَمَالٍ آمَتۡ مِنۡ زَوۡجِهَا، حَبَسَتۡ نَفۡسَهَا عَلٰى أَيۡتَامِهَا حَتّٰى بَانُوۡا أَوۡ مَاتُوۡا (مسند احمد، رقم الحديث ۲۴۰۰۶) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اور (یتیموں کی کفالت سے) رنگ بدلی ہوئی عورت قیامت کے دن اس طرح ہوں گے، اور آپ نے اپنی درمیان اور اس کے ساتھ والی انگلی کو ملا دیا، منصب اور جمال والی وہ عورت، جس کا شوہر نہ ہو، اس نے اپنے آپ کو اپنے یتیموں کے لئے روک کر رکھا، یہاں تک کہ وہ اس کی کفالت سے بے نیاز ہو گئے، یا فوت ہو گئے (مسند احمد)

مطلب یہ ہے کہ جس عورت کا یتیموں کی کفالت کی محنت ومشقت برداشت کرنے کی وجہ سے رنگ بدل جائے، اور اس پر اس محنت ومشقت کے آثار ظاہر ہوں۔

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: حسن لغيره إن شاء الله (حاشية مسند احمد)

اور وہ ایسی عورت ہے کہ جس کا شوہر یتیم بچوں کو چھوڑ کر فوت ہو گیا، پھر ان بچوں کی حسن و جمال والی ماں (جس کو دوسرے نکاح میں رکاوٹ بھی نہیں) نے ان کی کفالت کی خاطر اپنے آپ کو دوسرے نکاح سے الگ رکھا کہ کہیں دوسرے نکاح سے یہ بچہ بے یار و مددگار نہ رہ جائیں تو اس عمل کی فضیلت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنت کے اعلیٰ مقامات کی قربت کے نتیجہ میں حاصل ہو گی۔

حضرت عمرو بن مالک یا مالک بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ ضَمَّ يَتِيْمًا بَيْنَ أَبَوَيْهِ، فَلَهُ الْجَنَّةُ اَلْبَتَّةَ (مسند احمد، رقم الحديث ١٩٠٢٦) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی یتیم کو اپنے والدین کے درمیان شامل کر لیا، تو اس کے لئے جنت لازمی ہے (مسند احمد)

اور حضرت مالک بن حارث رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ:

مَنْ ضَمَّ يَتِيْمًا بَيْنَ أَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ إِلٰى طَعَامِهٖ وَشَرَابِهٖ حَتّٰى يَسْتَغْنِيَ عَنْهُ، وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَتَّةَ، وَمَنْ أَعْتَقَ امْرَأً مُسْلِمًا، كَانَ فَكَاكَهُ مِنَ النَّارِ، يُجْزِئُ لِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ عُضْوًا مِنْهُ مِنَ النَّارِ (مسند احمد، رقم الحديث ١٩٠٢٥، حديث مالك بن الحارث) [2]

ترجمہ: جس نے کسی یتیم کو اپنے مسلمان والدین کے درمیان اپنے کھانے اور پینے میں شامل کیا، یہاں تک کہ وہ اس سے بے نیاز ہو گیا، تو اس کے لئے یقینی طور پر جنت واجب ہو گئی، اور جس نے کسی مسلمان (غلام) شخص کو آزاد کیا، وہ اس کی آگ سے نجات کا ذریعہ ہوگا، جو اس کے ہر عضو کو اپنے عضو کے بدلہ میں آگ

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: حديث صحيح (حاشية مسند احمد)

[2] قال شعيب الارنؤوط: حديث صحيح لغيره (حاشية مسند احمد)

سے چھٹکارا دلائے گا (مسند احمد)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ اپنے کھانے پینے اور دیگر ضروریات میں یتیم کو شامل کر لینا جہنم سے نجات اور جنت کے حصول کا ذریعہ ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

أَنَّ رَجُلًا شَكَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسْوَةَ قَلْبِهِ، فَقَالَ: اِمْسَحْ رَأْسَ الْيَتِيمِ، وَأَطْعِمِ الْمِسْكِينَ (مسند احمد، رقم الحديث ٩٠١٨، ورقم الحديث ٧٥٧٦) [1]

ترجمہ: ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے دل کے سخت ہونے کی شکایت کی، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یتیم کے سر پر ہاتھ پھیریئے اور مسکین کو کھلایئے (مسند احمد)

حضرت ابو عمران جونی رحمہ اللہ سے مرسلاً روایت ہے کہ:

قَالَ رَجُلٌ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ أَشْكُوْ إِلَيْكَ قَسْوَةَ قَلْبِيْ، قَالَ: أُدْنُ مِنْكَ الْيَتِيْمَ، وَامْسَحْ رُأْسَهُ وَأَجْلِسْهُ عَلٰى خَوَانِكَ، يَلِيْنُ قَلْبُكَ، وَتَقْدِرُ عَلٰى حَاجَتِكَ (مكارم الأخلاق ومعاليها للخرائطى، ص ٢١٦، رقم الحديث ٦٥٧، باب ما جاء فى كافل اليتيم من الثواب الجزيل) [2]

ترجمہ: ایک آدمی نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں آپ سے اپنے دل کے سخت ہونے کی شکایت کرتا ہوں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یتیم کو اپنے قریب رکھیے، اور اُس کے سر پر ہاتھ پھیریئے اور اُسے اپنے دسترخوان پر بٹھایئے،

---

[1] قال الالبانی: للحديث شاهد يمكن أن يرتقى به إلى درجة الحسن (سلسلة الاحاديث الصحيحة، تحت رقم الحديث ٨٥٤)

[2] قال الالبانی: وإسناده مرسل حسن، رجاله ثقات رجال مسلم غير سيار بن حاتم قال الحافظ ": صدوق له أوهام (سلسلة الاحاديث الصحيحة، تحت رقم الحديث ٨٥٤)

آپ کا دل نرم ہو جائے گا، اور آپ اپنی حاجتوں پر قابو پالیں گے (مکارمُ الاخلاق)

حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

أَنَّ رَجُلًا شَكٰى إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسْوَةَ قَلْبِهٖ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ أَرَدْتَ أَنْ يَّلِيْنَ قَلْبُكَ، فَامْسَحْ رَأْسَ الْيَتِيْمِ وَأَطْعِمْهُ (شعب الایمان للبیهقی، رقم الحدیث ۱۰۵۲۴، الخامس والسبعون من شعب الإيمان وهو باب فی رحم الصغير وتوقير الكبير)

ترجمہ: ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے دل کے سخت ہونے کی شکایت کی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ آپ کا دل نرم ہو جائے، تو آپ یتیم کے سر پر ہاتھ پھیریئے اور اُسے کھلایئے (بیہقی)

حضرت ابودرداء رضی اللہ عنہ سے اسی طرح کی حدیث مزید تفصیل کے ساتھ بھی مروی ہے۔[1]

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ یتیم کو کھلانے پلانے، اس کی مدد واعانت کرنے اور اس کے سر پر ہاتھ پھیر کر اور دوسرے طریقوں سے شفقت وہمدردی کا برتاؤ کرنے سے دل کی سختی دور ہوتی ہے، اور انسان کی ضروریات وحاجات پوری ہوتی ہیں۔

حضرت عبدالرحمٰن بن ابزی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

---

[1] أخبرنا عبد الرزاق، عن معمر، عن صاحب له أن أبا الدرداء، كتب إلى سلمان :أن يا أخى اغتنم صحتک وفراغک، قبل أن ينزل بک من البلاء ما لا يستطيع العباد رده، واغتنم دعوة المبتلى، ويا أخى ليكن المسجد بيتک، فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :إن المسجد بيت كل تقى، وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى رضوان الله ويا أخى ارحم اليتيم، وأدنه منک، وامسح برأسه، وأطعمه من طعامک، فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم وأتاه رجل يشكو قسوة قلبه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم :أتحب أن يلين قلبک؟ ، قال :نعم، قال :فأدن اليتيم إليک، وامسح برأسه، وأطعمه من طعامک، فإن ذلک يلين قلبک، وتقدر على حاجتک (مصنف عبدالرزاق ــ جامع معمر بن راشد، رقم الحديث ۲۰۰۲۹ ،باب أصحاب الأموال، حلية الاولياء، ج ۱، ص ۲۱۴، تحت ترجمة "ابو الدرداء")

قَالَ دَاوٗدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُنْ لِلْيَتِيْمِ كَالْأَبِ الرَّحِيْمِ (الادب المفرد للبخاری، ص ۴۷، رقم الحديث ۱۳۸، باب كن لليتيم كالأب الرحيم) [1]

ترجمہ: حضرت داؤد علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ آپ یتیم کے لیے شفیق باپ کی طرح بن جائیے (ادبُ المفرد)

ان احادیث وروایات سے یتیم ولاوارث بچہ کی پرورش وکفالت کرنے کے عظیم الشان فضائل معلوم ہوئے، اور یہ فضائل کسی غرض کے بغیر اخلاص کے ساتھ پرورش وکفالت کرنے پر حاصل ہوتے ہیں۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یتیم بچہ کی ملکیت میں اگر مال نہ ہو، اور نہ ہی کوئی ایسا قریبی رشتہ دار ہو، جس پر شریعت نے اُس کے نان نفقہ کی ذمہ داری عائد کی ہے، تو ایسی صورت میں اُس کے نان نفقہ کی ذمہ داری بیتُ المال یعنی حکومتی خزانہ پر عائد ہوتی ہے۔

یہی حکم ایسے اپاہج شخص کا بھی ہے، جس کا کوئی کفیل نہ ہو، اور اس کو کمانے کی قدرت نہ ہو۔ [2]

---

[1] قال المحقق سمير بن أمين الزهيرى تحت هذا الحديث فى الادب المفرد: صحيح الإسناد.

[2] إن كان لليتيم مال فنفقته في ماله، فإن لم يكن له مال وله قرابة يستحق بها النفقة، فنفقته على قرابته كما سبق بيانه فى نفقة الأقارب. وإن لم يكن له أقارب ولا مال فنفقته فى بيت المال.

نفقة العاجز الذى لا عائل له :لا خلاف بين الفقهاء فى أن نفقة العاجز الذى لا عائل له ولا قدرة له على الكسب ولا يملك مالا، تجب فى بيت المال، لأنه معد للصرف على ذوى الحاجات والمعدمين ومن هم فى مثل حاله ممن لا قدرة لهم على كسب كفايتهم ولا عائل لهم تجب عليه نفقتهم. ولأنهم أجازوا دفع الزكاة إليه عند عدم قدرته على التكسب أو عند عدم قدرته على تحقيق كسب يكفيه، واعتبروا القدرة بغير كسب تكفى لحاجته كعدمها، لأنها حينئذ لا تكسو من عرى ولا تشبع من جوع. ولأنه بحاله هذا يعد فقيرا، والفقير تجب كفايته من بيت المال، وهذه الكفاية تشمل سائر ما يحتاجه من مطعم وملبس ومسكن وأجرة خادم ونفقته إن كان فى حاجة إلى خادم بأن كان مسنا أو زمنا لا يستطيع القيام بخدمة نفسه، وليس له من يقوم على رعايته وخدمته.

ولأن ميراثه يؤول إلى بيت المال عند عدم وجود وارث له، فتجب نفقته فيه عملا بالقاعدة التى تقول :الخراج بالضمان، ولأن نصوص الشريعة تقضى بتأثيم من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم، ولأن تركه بغير تقدير نفقة له فى بيت المال تعد سلبا لحقه الذى هو له فيه، لقول عمر رضى الله عنه " :ما من مسلم إلا وله فيه حق (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۴۱، ص ۹۹، ۱۰۰، حرف النون، مادة "نفقة")

اور یہ بات ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ یتیم بچے کا نسب اس کے حقیقی والد سے ہی ثابت ہوتا ہے، یتیم بچے کو اگر کوئی دوسرا شخص لے کر پالے، تو اس کی طرف نسب منتقل نہیں ہوتا۔

ولدِ زنا، مجہول النسب اور لقیط کے نسب اور میراث وغیرہ کا حکم

حضرت عمرو بن شعیب کی سند سے مروی ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَیُّمَا رَجُلٍ عَاھَرَ بِحُرَّۃٍ أَوْ أَمَۃٍ فَالْوَلَدُ وَلَدُ زِنَا لَا یَرِثُ وَلَا یُوْرَثُ (سنن الترمذی، رقم الحدیث ۲۱۱۳، ابواب الفرائض، باب ما جاء فی إبطال میراث ولد الزنا) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس آدمی نے کسی آزاد عورت یا باندی کے ساتھ زنا کیا (اور اُس سے کوئی بچہ پیدا ہوا) تو بچہ ولدِ زنا ہے، جو نہ (زنا کرنے والے آدمی کا) وارث ہوگا، اور نہ (زنا کرنے والا آدمی) اُس کا وارث ہوگا (ترمذی)

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

اَلْوَلَدُ لِصَاحِبِ الْفِرَاشِ، وَبِفِیِّ الْعَاھِرِ الْأَثْلِبُ، فَقَالَ رَجُلٌ: یَا نَبِیَّ اللّٰہِ، وَمَا الْأَثْلِبُ؟ قَالَ: اَلْحَجَرُ، فَمَنْ عَھَرَ بِامْرَأَۃٍ لَا یَمْلِکُھَا، أَوْ بِامْرَأَۃِ قَوْمٍ آخَرِیْنَ، فَوَلَدَتْ، فَلَیْسَ بِوَلَدِہٖ، لَا یَرِثُ وَلَا یُوْرَثُ

(صحیح ابنِ حبان، رقم الحدیث ۵۹۹۶، کتاب الجنایات، باب القصاص) [2]

ترجمہ: بچہ صاحبِ فراش (یعنی شوہر) کے لئے ہے، اور زانی کے منہ میں اثلب ہے، ایک آدمی نے عرض کیا کہ اللہ کے نبی! اثلب کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ

---

[1] قال الترمذی: وقد روی غیر ابن لھیعۃ ھذا الحدیث، عن عمرو بن شعیب والعمل علی ھذا عند أھل العلم: أن ولد الزنا لا یرث من أبیہ.

[2] قال شعیب الارنؤوط: إسنادہ حسن (حاشیۃ ابنِ حبان)

پتھر (یعنی پتھر مار کر قانونی سزا) پس جس شخص نے کسی ایسی عورت کے ساتھ صحبت کی، جس کا وہ مالک نہیں تھا (نہ شوہر ہونے کی صورت میں اور نہ آقا ہونے کی صورت میں) یا دوسری قوم کی عورت کے ساتھ صحبت کی (جس سے اس کے نکاح وغیرہ کا کوئی رشتہ قائم نہیں ہے) پھر اس سے بچہ پیدا ہوا، تو وہ بچہ اُس (صحبت کرنے والے) کا نہیں ہوگا، نہ تو وہ (بچہ) اُس شخص کا وارث ہوگا، اور نہ وہ شخص اِس (بچہ) کا وارث ہوگا (ابنِ حبان)

مطلب یہ ہے کہ جو بچہ زنا سے پیدا ہو، تو وہ بچہ زانی کی طرف منسوب نہیں ہوگا، لہٰذا زانی اور اس بچہ کے درمیان وراثت کا سلسلہ قائم نہیں ہوگا۔ [1]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضٰى: أَيُّمَا مُسْتَلْحَقٍ اُسْتُلْحِقَ بَعْدَ أَبِيْهِ الَّذِيْ يُدْعٰى لَهٗ، اِدَّعَاهُ وَرَثَتُهٗ: فَقَضٰى إِنْ كَانَ مِنْ حُرَّةٍ تَزَوَّجَهَا، أَوْ مِنْ أَمَةٍ يَمْلِكُهَا، فَقَدْ لَحِقَ بِمَا اسْتَلْحَقَهٗ، وَإِنْ كَانَ مِنْ حُرَّةٍ أَوْ أَمَةٍ

---

[1] (وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) أى :ابن عمرو بن العاص كما صرح به السيوطى فى الجامع الصغير (أن النبى -صلى الله عليه وسلم -قال :أيما رجل عاهر) أى :زنى (بحرة أو أمة) فى النهاية :العاهر الزانى وقد عهر إذا أتى المرأة ليلا للفجور بها ثم غلب على الزانى مطلقا (فالولد ولد زنا) وفى نسخة :ولد الزنا (لا يرث) أى :من الأب (ولا يورث) بفتح الراء وقيل :بكسرها، قال ابن الملك :أى لا يرث ذلک الولد من الواطء ولا من أقاربه إذ الوراثة بالنسب ولا نسب بينه وبين الزانى، ولا يرث الواطء ولا أقاربه من ذلک الولد(مرقاة المفاتيح، ج۵ص۲۰۲۷، كتاب البيوع،باب الفرائض)

اتفق الفقهاء على أن ولد الزنى يثبت نسبه من أمه التى ولدته.

أما نسبه من الزانى :فالجمهور (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) يرون عدم ثبوت نسبه منه، واستدلوا بقول النبى صلى الله عليه سلم :الولد للفراش وللعاهر الحجر.ولأنه لا يلحق به إذا لم يستلحقه فلم يلحق به بحال.

وقال الحسن وابن سيرين :يلحق الواطء إذا أقيم عليه الحد ويرثه، وقال إبراهيم :يلحقه إذا جلد الحد أو ملک الموطوء ة، وقال إسحاق :يلحقه، وذكر عن عروة وسليمان بن يسار نحوه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴۵،ص ۲۲۲، حرف الواو،مادة " ولد")

عَاهَرَ بِهَا، لَمْ يَلْحَقْ بِمَا اسْتَلْحَقَهُ، وَإِنْ كَانَ أَبُوْهُ الَّذِى يُدْعٰى لَهٗ هُوَ ادَّعَاهُ، وَهُوَ ابْنُ زِنْيَةٍ، لِأَهْلِ أُمِّهٖ، مَنْ كَانُوْا، حُرَّةً أَوْ أَمَةً (مسند احمد، رقم الحديث ٦٦٩٩) [1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ جو (مجہولُ النسب) بچہ اپنے باپ کے مرنے کے بعد اس کے نسب میں شامل کیا جائے جس کا دعویٰ مرحوم کے ورثاء نے کیا ہو وہ اگر ایسی آزاد عورت سے ہو کہ جس سے اس مرنے والے نے نکاح کیا ہو، یا اس کی مملوکہ باندی سے ہو، تو اس کا نسب مرنے والے سے ثابت ہو جائے گا اور اگر وہ کسی آزاد عورت یا باندی سے گناہ کا نتیجہ ہے، تو اس کا نسب مرنے والے سے ثابت نہ ہوگا، اگرچہ خود اس کا باپ ہی اس کا دعویٰ کرے، وہ زنا کی پیداوار اور اپنی ماں کا بیٹا ہے اور اس کے خاندان سے تعلق رکھتا ہے خواہ وہ (یعنی عورت اور اس کے خاندان والے) کوئی بھی لوگ ہوں آزاد ہوں یا غلام (مسند احمد)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضٰى أَنَّ كُلَّ مُسْتَلْحَقٍ اُسْتُلْحِقَ بَعْدَ أَبِيْهِ الَّذِیْ يُدْعٰى لَهٗ اِدَّعَاهُ وَرَثَتُهٗ، فَقَضٰى أَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ أَمَةٍ يَمْلِكُهَا يَوْمَ أَصَابَهَا، فَقَدْ لَحِقَ بِمَنْ اسْتَلْحَقَهُ، وَلَيْسَ لَهٗ مِمَّا قُسِمَ قَبْلَهٗ مِنَ الْمِيْرَاثِ شَیْءٌ، وَمَا أَدْرَكَ مِنْ مِيْرَاثٍ لَمْ يُقْسَمْ فَلَهٗ نَصِيْبُهٗ، وَلَا يَلْحَقُ إِذَا كَانَ أَبُوْهُ الَّذِیْ يُدْعٰى لَهٗ أَنْكَرَهٗ.

وَإِنْ كَانَ مِنْ أَمَةٍ لَمْ يَمْلِكْهَا، أَوْ مِنْ حُرَّةٍ عَاهَرَ بِهَا، فَإِنَّهٗ لَا يَلْحَقُ بِهٖ وَلَا يَرِثُ، وَإِنْ كَانَ الَّذِیْ يُدْعٰى لَهٗ هُوَ ادَّعَاهُ فَهُوَ وَلَدُ زِنْيَةٍ مِنْ

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده حسن (حاشية مسند احمد)

حُرَّةٍ، كَانَ أَوْ أَمَةٍ (سنن ابی داؤد، رقم الحديث ٢٢٦٥، كتاب الطلاق، باب فی ادعاء ولد الزنى) [1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ جو بچہ اپنے باپ کے مَرنے کے بعد اس سے ملایا جائے (یعنی اس کے نسب ومیراث میں شامل کیا جائے) جس کے لئے اُس کو (اُس شخص کے فوت ہونے کے بعد) پکارا جاتا تھا، باپ کے وارث اس کا دعویٰ کریں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اگر وہ بچہ اس باندی سے ہے جس کا وہ (فوت ہونے والا شخص) جماع کے وقت مالک تھا، تو اس کا نسب اُس کے ساتھ مل جائے گا، لیکن جو میراث اس سے پہلے تقسیم ہو چکی ہے اس میں اس (یعنی ملائے جانے والے) کا کوئی حصہ نہ ہوگا، اور جو میراث ابھی تک تقسیم نہیں ہوئی تو اس میں اس کا حصہ ہوگا، اور اگر اُس کا وہ باپ جس کے لئے اُس کو ملائے جانے کا دعویٰ کیا جارہا ہے (اپنی زندگی میں) اُس (کے وارث ہونے) کا انکار کر چکا تھا، تو اُس کو اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

اور اگر وہ اُس کی غیر مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہو، یا ایسی آزاد عورت سے پیدا ہوا ہو، جس کے ساتھ اُس نے زنا کیا تھا، تو اُس فوت ہونے والے کے ساتھ شامل نہیں کیا جائے گا، اور نہ وہ اُس کا وارث ہوگا۔

اگرچہ اس کے باپ نے اپنی زندگی میں اس کا دعوی کیا ہو کہ یہ بچہ میرا ہے، کیونکہ وہ ولد الزنا ہے، خواہ آزاد عورت کے پیٹ سے ہو یا باندی کے پیٹ سے (ابوداؤد)

اس سے معلوم ہوا کہ جب زنا کے نتیجہ میں کسی ایسی عورت کے بچہ پیدا ہوا کہ جس کا شوہر نہیں ہے، تو وہ بچہ ولدِ زنا کہلاتا ہے، اور زنا کرنے والے شخص کے ساتھ اس کے نسب اور میراث کا سلسلہ قائم نہیں ہوتا۔

البتہ اس بچہ کا اپنی ماں اور ماں کے واسطہ سے ماں کے رشتہ داروں کے ساتھ وراثت کا

---

[1] قال شعیب الارنؤوط: اسناده حسن (حاشية سنن ابی داؤد)

سلسلہ قائم ہوگا۔ [1]

مگر یہ بات ملحوظ رہے کہ زنا سے پیدا شدہ بچہ کا کوئی قصور نہیں ہوتا، لہٰذا اس کو بلاوجہ متہم اور اس پر طعن و تشنیع کرنا درست نہیں۔

چنانچہ حضرت عروہ سے روایت ہے کہ:

عَنْ عَائِشَةَ ؛ أَنَّهَا كَانَتْ إِذَا سُئِلَتْ عَنْ وَلَدِ الزِّنَا ؟ قَالَتْ: لَيْسَ عَلَيْهِ مِنْ خَطِيئَةِ أَبَوَيْهِ شَيْءٌ ، لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى (مصنف ابنِ ابی شیبة، رقم الحدیث ۶۱۵۱، کتاب الصلاة،باب من رخص فی إمامة ولد الزنا)

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جب ولدِ زنا کے بارے میں سوال کیا جاتا، تو وہ جواب میں فرماتیں کہ اس کے ماں، باپ کا اس پر کوئی گناہ نہیں، کوئی شخص دوسرے (کے گناہ) کا بوجھ نہیں اٹھائے گا (مصنف ابن ابی شیبہ)

مطلب یہ ہے کہ گناہ تو اس کے ناجائز ماں باپ پر ہوگا، بچہ کا اس میں کوئی قصور نہیں، لہٰذا بچہ ان کے گناہ میں شریک نہیں ہوگا۔

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

وَمَنِ ادَّعٰى وَلَدَهُ مِنْ غَيْرِ رِشْدَةٍ ، فَلَا يَرِثُ وَلَا يُوْرَثُ (مسند احمد، رقم الحدیث ۳۴۱۶) [2]

ترجمہ: اور جو شخص بغیر نکاح کے کسی بچے کو اپنی طرف منسوب کرنے کا دعویٰ کرتا

---

[1] اتفق الفقهاء على استحقاق ولد الزنى الإرث من أمه وأقاربها، وعلى أنهم يرثونه أيضا بالفرض والتعصيب، وعصبته عصبة أمه.
أما إرثه من الزانى وأقاربه، فالجمهور على منعه، لانقطاع نسبه عنهم، وهو سبب الإرث.
وعلى ذلک :فإذا زنى رجل بامرأة فأنجبت طفلا ثم تزوج الزانى من المرأة نفسها بعد ذلک فأنجبت طفلا ثانيا، كان الطفلان أخوين لأم، وتوارثا على ذلک.
وقال الحسن وابن سيرين : يلحق ابن الزنى الواطء إذا أقيم عليه الحد ويرثه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴۵،ص ۲۲۳، مادة "ولد")

[2] قال شعيب الارنؤوط:حسن لغيره(حاشية مسند احمد)

ہے (اور یہ کہتا ہے کہ یہ میرا بچہ ہے، حالانکہ اس بچے کی ماں سے اس کا نکاح نہیں ہوا) تو وہ بچہ نہ تو اس کا وارث بنے گا اور نہ ہی مورث (یعنی دونوں میں سے کسی کو دوسرے کی وراثت نہیں ملے گی) (مسند احمد)

حضرت واثلہ بن اسقع کی سند سے مروی ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: اَلْمَرْأَةُ تُحْرِزُ ثَلَاثَةَ مَوَارِيْثَ: عَتِيْقَهَا، وَلَقِيْطَهَا، وَوَلَدَهَا الَّذِيْ لَاعَنَتْ عَنْهُ (سنن ابی داؤد، رقم الحدیث ٢٩٠٦، کتاب الفرائض، باب میراث ابن الملاعنة) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت تین آدمیوں کی میراث حاصل کرے گی، ایک اپنے آزاد کیے ہوئے غلام کی، دوسرے لقیط کی، تیسرے اس بچے کی جس پر اس نے لعان کیا ہے (ترمذی)

اس حدیث کی سند کو بعض محدثین نے ضعیف، جبکہ بعض نے غیر ثابت اور بعض نے منسوخ قرار دیا ہے۔

البتہ اپنے آزاد کردہ غلام اور لعان کیے ہوئے بچے کی میراث کا عورت کو حاصل ہونا دوسرے دلائل سے ثابت ہے، اس لیے اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے۔

اور لقیط ایسے بچہ کو کہا جاتا ہے کہ جو کہیں سے ملے، مگر اس کا نسب معلوم نہ ہو۔

جہاں تک لقیط یعنی کسی جگہ سے ملے ہوئے بچہ کی میراث کا تعلق ہے، تو جمہور فقہائے کرام کے نزدیک ایسے بچہ کے ساتھ اس کو پانے والے کی میراث کا سلسلہ قائم نہیں ہوتا، اور اس کی میراث بیت المال میں جمع کی جاتی ہے، اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لقیط کو پانے والا اگر بیت المال سے تعاون کا مستحق ہو، تو وہ اس کے ترکہ سے امداد کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ مستحق ہوتا ہے، اسی حیثیت سے مذکورہ حدیث میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ [2]

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده ضعيف لضعف عمر بن رُوبَةَ التغلبى، قال البخارى: فيه نظر،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اب سلسلہ میں چند اہم مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وقال أبو حاتم :صالح الحديث، ولكن لا تقوم به الحجة، وقال ابن عدى :وإنما أنكروا أحاديثه عن عبد الواحد النصرى، وقال الذهبى :ليس بذاك وقد جودنا حديثه فى "زاد المعاد 5/ 400" فليستدرك تضعيفه من هنا.

وأخرجه ابن ماجه(۲۷۴۲)والترمذى(۲۲۴۸)والنسائى فى "الكبرى(۶۳۲۶)"و(۶۳۲۷) و(۶۳۸۷)من طريق عمر بن رُؤبة، به، وقال الترمذى :حديث حسن غريب !وصححه الحاكم (۴/ ۳۴۰- ۳۴۱)وسكت عنه الذهبى !وهو فى "مسند أحمد(۱۶۰۰۴)"

ولتحصيل المرأة ميراث ولدها الذى لا عنت عنه انظر تالييه.

وقال الخطابى :أما اللقيط فإنه فى قول عامة الفقهاء حرٌّ، وإذا كان حراً فلا ولاء عليه لأحد، والميراث إنما يُستَحق بنسب أو ولاء ، وليس بين اللقيط وملتقطِه واحد منهما .وكان إسحاق بن راهويه يقول :ولا اللقيط لملتقطه .ويحتج بحديث واثلة.

وهذا الحديث غيرُ ثابت عند أهل النقل، وإذا لم يثبت الحديث لم يلزم القولُ به.

وكان ما ذهب إليه عامة العلماء أولى.

وقال بعضهم :لا يخلو اللقيط من أن يكون حراً فلا ولاء عليه، أو أن يكون ابن أمة قوم، فليس لملتقطه أن يسترقّه.

وقال البغوى فى "شرح السنة(۸/ ۳۶۲)"واتفق أهل العلم على أنها تأخذ ميراث عتيقها .وكذلك قال ابن القيم فى "تهذيب السنن "بأن ميراث المرأة عتيقها متفق عليه(حاشية سنن ابى داوُد)

قوله :(تحرز) من الإحراز، أى :تجمع (ولقيطها) أى :الذى التقطته من الطريق وربته قالوا :إذا لم يترک وارثا فماله لبيت المال وهذه المرأة أولى بأن يصرف إليها من غيرها من آحاد المسلمين وبهذا المعنى قيل إنها ترثه -والله أعلم -وقيل :بل الحديث غير ثابت فلا إشكال على الجمهور بمخالفته -والله أعلم (حاشية السندى علىٰ سنن ابنِ ماجه، ج۲ص۱۶۸، تحت رقم الحديث ۲۷۴۲، كتاب الفرائض، باب تحوز المرأة ثلاث مواريث)

(ولقيطها) أى :ملقوطها فإن الملتقط يرث من اللقيط على مذهب إسحاق بن راهويه، وعامة العلماء على أنه لا ولاء للملتقط لأنه -عليه الصلاة والسلام -خصه بالمعتق بقوله "لا ولاء إلا ولاء العتاقة "فلعل هذا الحديث منسوخ عندهم (وولدها الذى لاعنت عنه) أى :عن قبله ومن أجله، فى شرح السنة :هذا الحديث غير ثابت عند أهل النقل واتفق أهل العلم على أنها تأخذ ميراث عتيقها وأما الولد الذى نفاه الرجل باللعان فلا خلاف أن أحدهما لا يرث الآخر لأن التوارث بسبب النسب انتفى باللعان، وأما نسبه من جهة الأم فثابت ويتوارثان، قال القاضى -رحمه الله :-وحيازة الملتقطة ميراث لقيطها محمولة على أنها أولى بأن يصرف إليها ما خلفه من غيرها صرف مال بيت المال إلى آحاد المسلمين، فإن تركته لهم لا أنها ترثه وراثة المعتقة من معتقها، وأما حكم ولد الزنا فحكم المنفى بلا فرق (مرقاة المفاتيح، ج۵ص۲۰۲۷، كتاب البيوع، باب الفرائض)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مسئلہ نمبر 1...... کسی کے جھوٹے نسب کو ثابت کرنے کا دعویٰ کرنا یا سچے نسب کا انکار کرنا سخت گناہ ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عن الزهرى سمع سنين أبا جميلة يحدث سعيد بن المسيب يقول :وجدت منبوذا على عهد (عثمان) فذكره عريفى لعمر، فأرسل إلى ودعانى والعريف عنده، فلما رآنى مقبلا، قال :هل عسى الغوير أبؤسا؟ قال العريف :يا أمير المؤمنين إنه ليس بمتهم، قال: على ما أخذت هذا؟ قال :وجدت (بعشا) بمضيعة فأحببت أن يأجرنى الله فيها، قال: هو حر وولاؤك لك وعلينا رضاعه(جزء سعدان ،ص۳۵،رقم الحديث ۱۱۲)

عن مغيرة ، عن إبراهيم ، قال :ميراث اللقيط بمنزلة اللقطة(مُصنف ابن أبى شيبة ،رقم الحديث ۳۲۲۲۶، كتاب الفرائض، باب فى ميراث اللقيط :لمن هو ؟)

عن هشام،عن الحسن ، قال:جريرته فى بيت المال ، وميراثه لهم(ايضاً ،رقم الحديث ۳۲۲۲۷)

عن الزهرى :أن عمر بن الخطاب أعطى ميراث المنبوذ للذى كفله(ايضاً،رقم الحديث ۳۲۲۲۸)

قال أبو جعفر :فمعنى قول على رضى الله عنه هو حر كمعنى قول عمر رضى الله عنه هو حر فى حديثه الذى رويناه قبل هذا الحديث .وفى قول على فإن أحب أن يوالى الذى التقطه والاه ,وإن أحب أن يوالى غيره والاه ما قد دل أن قول عمر رضى الله عنه لأبى جميلة لك ولاؤه بمعنى : بجعلنا إياه لك لا أن لك ولاء ه بالتقاطك إياه دون موالاته إياك ,والله عز وجل نسأله التوفيق (شرح مشكل الآثار، ج۷ص۳۱۳، باب بيان مشكل ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله " :تحرز المرأة ثلاثة مواريث عتيقها ,ولقيطها وولدها الذى تلاعن عليه ")

وإذا ثبت أنه لا ميراث للملتقط منه كان ميراثه لبيت المال لأنه مسلم ليس له وارث معين فيرثه جماعة المسلمين يوضع ماله فى بيت المال(المبسوط للسرخسى،ج۱۰ص۲۱۳،كتاب اللقيط،كبر اللقيط فادعاه رجل)

(وهو) أى اللقيط (حر) لا رق لملتقطه (وولاؤه) أى ميراث اللقيط إذا مات بلا وارث (ل) بيت مال (المسلمين)لا لملتقطه(منح الجليل شرح مختصر خليل، ج۸ ص۲۴۸،باب اللقطة والضالة والآبق واللقيط وما يتعلق بها)

[1] الاستلحاق لغة :مصدر استلحق، يقال :استلحقه ادعاه.

واصطلاحا :هو الإقرار بالنسب .والتعبير بلفظ الاستلحاق هو استعمال المالكية، والشافعية، والحنابلة، وأما الحنفية فاستعملوه فى الإقرار بالنسب على قلة.

صفته (حكمه التكليفى) : جاء فى حديث عمرو بن شعيب :أن النبى صلى الله عليه وسلم قضى أن كل مستلحق استلحق بعد أبيه الذى يدعى له فقد لحق بمن استلحقه قال الخطابى :هذه أحكام وقعت فى أول زمان الشريعة، وذلك أنه كان لأهل الجاهلية إماء بغايا، وكان سادتهن يلمون بهن، فإذا جاء ت إحداهن بولد ربما

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مسئلہ نمبر 2...... اگر کسی شادی شُدہ عورت سے کوئی زنا کرے، اور اُس عورت کا شوہر حیات ہو، اور نکاح بھی قائم ہو، تو اُس عورت سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اُس عورت کے شوہر سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ [1]

مسئلہ نمبر 3...... جو بچہ کہیں سے ملے، اور اُس کا کوئی نسب اور وارث معلوم نہ ہو، اور اُس کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو، تو اُس کو اُٹھالینا بہتر ہے؛ اور اگر اُس کی ہلاکت کا خوف ہو، تو پھر اُس کو اُٹھالینا واجب ہے، اور اُس کی تربیت و پرورش کرنے کی بڑی فضیلت ہے۔ [2]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ادعاه السيد والزانى، فألحقه النبى صلى الله عليه وسلم بالسيد، لأن الأمة فراش كالحرة، فإن مات السيد ولم يستلحقه ثم استلحقه ورثته بعده لحق بأبيه.

وقد اتفق الفقهاء على أن حكم الاستلحاق عند الصدق واجب، ومع الكذب فى ثبوته ونفيه حرام، ويعد من الكبائر، لأنه كفران النعمة، لما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم، فليست من الله فى شىء، ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله تعالى منه، وفضحه على رء وس الأولين والآخرين يوم القيامة هذا ويشترط فقهاء المذاهب لصحة الاستلحاق شروطا معينة، منها :أن يولد مثله لمثله، وأن يكون مجهول النسب، وألا يكذبه المقر له إن كان من أهل الإقرار على تفصيل فى مصطلح (نسب)وفى بابه من كتب الفقه (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴ص ۸۴،وص ۸۵، حرف الألف، مادة"استلحاق")

[1] البتہ اگر عورت کے نکاح ہونے کے بعد سے لے کر چھ مہینے پورے ہونے سے پہلے بچہ پیدا ہو، تو اُس کا باپ سے نسب ثابت نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس عورت کا بچہ ہی شمار ہوگا، جیسا کہ آگے آتا ہے۔ محمد رضوان۔

اتفق الفقهاء على أنه يثبت نسب الحمل للفراش إذا كان فى مدة يحتملها، إلى ستة أشهر فصاعدا من وقت النكاح، أو وقت إمكان الدخول إلى سنتين، أو أربع سنين من وفاة الزوج أو طلاق الحامل بائنا حسب ما ذكر فى مدة الحمل، وعلى تفصيل يذكر فى مصطلح (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۱۸ ص ۱۴۶ ،حرف الحاء، مادة"حمل")

[2] كتاب اللقيط عقبه مع اللقطة بالجهاد لعرضيتهما لفوات النفس والمال، وقدم اللقيط لتعلقه بالنفس، وهى مقدمة على المال .(هو) لغة ما يلقط فعيل بمعنى مفعول ثم غلب على الولد المنبوذ باعتبار المآل وشرعا (اسم لحى مولود طرحه أهله خوفا من العيلة أو فرارا من تهمة الريبة) مضيعه آثم محرزه غانم (التقاطه فرض كفاية إن غلب على ظنه هلاكه لو لم يرفعه) ولو لم يعلم به غيره ففرض عين، ومثله رؤية أعمى يقع فى بئر شمنى (وإلا فمندوب) لما فيه من الشفقة والإحياء (الدر المختار مع ردالمحتار، ج۴ص ۲۶۹، كتاب اللقيط)

(كتاب اللقيط) وهو لغة ما يلقط أى يرفع من الأرض فعيل بمعنى مفعول ثم غلب على الصبى

﴿ بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں ﴾

مسئلہ نمبر 4...... لقیط (یعنی وہ بچہ جو کہیں سے ملا، اور اس کا نسب معلوم نہیں، اُس) کے ساتھ اگر مال بھی ملا ہو، تو اُسی کے مال میں سے اس کا نان نفقہ واجب ہوگا۔

اور اگر اُس کے ساتھ کوئی مال نہیں ملا، اور نہ ہی کوئی ایسا مال ہے، جو ایسے بچوں کے لئے وقف ہے، تو ایسی صورت میں لقیط کا نان نفقہ بیتُ المال یعنی حکومتی خزانہ پر واجب ہوگا۔

اور اگر حکومتی خزانہ میں مال نہ ہو، تو پھر اُس کا نان نفقہ صاحبِ حیثیت وثروت اور مالدار لوگوں پر عائد ہوگا۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

المنبوذ باعتبار مآله؛ لأنه يلقط، وشرعا مولود طرحه أهله خوفا من العيلة أو فرارا من التهمة.
(ندب رفعه) إن لم يخف هلاكه بأن وجد فی الأمصار؛ لأن فيه إظهار الشفقة علی الأطفال وهو من أفضل الأعمال (ووجب إن خيف هلاكه) بأن وجد فی مفازة ونحوها من المهالک كمن رأی أعمی يقع فی البئر ونحوه يجب عليه حفظه عن الوقوع، وهو فرض كفاية لحصول المقصود بالبعض (درر الحكام شرح غرر الأحكام، ج٢ص ١٢٩، كتاب اللقيط)

[1] اتفق الفقهاء علی أن نفقة اللقيط تكون فی ماله إن وجد معه مال من دراهم وغيرها كذهب وحلی وثياب ملفوفة عليه ومفروشة تحته ودابة مشدودة فی وسطه، أو كان مستحقا فی مال عام كالأموال الموقوفة علی اللقطاء أو الموصی بها لهم.
فإن لم يكن له مال خاص ولم توجد أموال موقوفة علی اللقطاء أو موصی لهم بها فإن نفقته تكون فی بيت المال لقول عمر رضی الله تعالی عنه فی حديث أبی جميلة :اذهب فهو حر ولک ولاؤه وعلينا نفقته، وفی رواية :من بيت المال، ولأن بيت المال وارثه وماله مصروف إليه فتكون نفقته عليه، وهذا ما ذهب إليه الحنفية والمالكية والحنابلة وهو الأظهر عند الشافعية، ومقابل الأظهر عند الشافعية :لا ينفق عليه من بيت المال وإنما يقترض عليه من بيت المال أو غيره لجواز أن يظهر له مال. فإن لم يكن فی بيت المال شیء أو كان لكن هناک ما هو أهم من ذلک كسد ثغر يعظم ضرره لو ترک أو حالت الظلمة دونه فللفقهاء فی ذلک تفصيل بيانه ما يلی:
قال الحنفية :إذا لم يكن فی بيت المال مال وأبی الملتقط أن يتبرع بالإنفاق فتمام النظر بالأمر بالإنفاق عليه لأنه لا يبقی بدون النفقة عادة وللقاضی عليه ولاية الإلزام لأنه ولی كل من عجز عن التصرف بنفسه يثبت ولايته بحق الدين فيعتبر أمره فی إلزام الدين عليه، قال السرخسی :وقد قال بعض مشايخنا: مجرد أمر القاضی بالإنفاق عليه يكفی ولا يشترط أن يكون دينا عليه ولأن أمر القاضی نافذ عليه كأمره بنفسه أن لو كان من أهله، ولو أمر غيره بالإنفاق عليه كان ما ينفق دينا عليه -أی علی اللقيط- فكذلک إذا أمر القاضی به، والأصح أن يأمره علی أن يكون دينا عليه لأن مطلقه يحتمل أن يكون للحث والترغيب فی تمام ما شرع فيه من التبرع فإنما يزول هذا الاحتمال

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مسئلہ نمبر 5...... جو بچہ کہیں سے ملا، اور اُس کا نسب معلوم نہیں کہ وہ حقیقت میں کس کا بیٹا ہے، تو کسی کے اُس کو صرف اُٹھانے اور تربیت و پرورش کرنے کی وجہ سے اُس سے نسب

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

إذا اشترط أن يكون دينا "له عليه فلهذا قيد الأمر به فإذا ادعى بعد بلوغ اللقيط أنه أنفق عليه كذا وصدقه اللقيط فی ذلک رجع علیه به وإن كذبه فالقول قول اللقيط وعلى المدعى البينة لأنه يدعى لنفسه دينا فى ذمته وهو ليس بأمين فى ذلک وإنما يكون أمينا فيما ينفى به الضمان عن نفسه فلهذا كان عليه إثبات ما يدعيه بالبينة.

وقال المالكية :إذا لم يوجد مع اللقيط مال ولم يكن فى بيت المال شیء فتكون نفقته على الملتقط وجوبا لأنه بالتقاطه ألزم نفسه ذلک ويستمر الإنفاق على الذكر حتى يبلغ قادرا على الكسب وعلى الأنثى إلى أن تتزوج ويدخل الزوج بها بعد إطاقتها، ولا رجوع للملتقط بما أنفق لأنه ألزم نفسه بذلک بالالتقاط.

لكن لو أنفق الملتقط وكان للقيط مال يعلم به الملتقط حال إنفاقه فإنه يرجع عليه إذا حلف أنه أنفق ليرجع.

وإن كان اللقيط قد طرحه أبوه عمدا وثبت ذلک ببينة أو إقرار فإن الملتقط يرجع بما أنفقه على أبيه إن كان الأب موسرا حين الإنفاق وأن يحلف المنفق أنه أنفق ليرجع لا حسبة، فإن كان اللقيط قد ضل عن أبيه أو هرب ولم يطرحه أبوه فلا يرجع المنفق على الأب الموسر لأن الإنفاق حينئذ محمول على التبرع.وقال الشافعية :إن تعذر الإنفاق من بيت المال اقترض له الإمام من المسلمين فی ذمة اللقيط كالمضطر إلى الطعام، فإن تعذر الاقتراض قام المسلمون بكفايته قرضا حتى يثبت لهم الرجوع بما أنفقوا على اللقيط ويقسطها الإمام على الأغنياء منهم ويجعل نفسه منهم، فإن تعذر استيعابهم لكثرتهم.

قسطها على من رآه منهم باجتهاده، فإن استووا فی اجتهاده تخير، فإن ظهر له سيد رجعوا عليه، وإن كان حرا وظهر له مال أو اكتسب مالا فالرجوع عليه، فإن لم يظهر له مال ولا قريب ولا كسب ولا للعبد سيد فالرجوع على بيت المال من سهم الفقراء أو الغارمين بحسب ما يراه الإمام، وفی قول يقوم المسلمون بكفايته نفقة لا قرضا لأنه محتاج عاجز، وإن قام بها بعضهم اندفع الحرج عن الباقين.

وقال الحنابلة :إن تعذر الإنفاق عليه من بيت المال فعلى من علم حاله من المسلمين الإنفاق عليه لقول الله تعالى :(وتعاونوا على البر والتقوى)، ولأن فی ترک الإنفاق عليه هلاكه وحفظه عن ذلک واجب كإنقاذه من الغرق وهذا فرض كفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقين فإن تركه الكل أثموا، ومن أنفق عليه متبرعا فلا شیء له سواء كان الملتقط أو غيره، وإن لم يتبرع بالإنفاق عليه فأنفق عليه الملتقط أو غيره محتسبا بالرجوع عليه إذا أيسر وكان ذلک بأمر الحاكم لزم اللقيط ذلک إذا كانت النفقة قصدا بالمعروف، وإن أنفق بغير أمر الحاكم محتسبا الرجوع عليه فقال

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ثابت نہیں ہوتا، اور وہ بچہ اُٹھانے اور پرورش کرنے والے کا وارث اور محرم نہیں بنتا۔ [1]

مسئلہ نمبر 6...... اگر لا وارث، و مجہول النسب بچے کو اُٹھانے والا شخص یہ دعویٰ کرے کہ وہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أحمد :تؤدى النفقة من بيت المال، لأنه أدى ما وجب على غيره فكان له الرجوع على من كان الوجوب عليه كالضامن إذا قضى عن المضمون عنه، وقال شريح والنخعى :يرجع عليه بالنفقة إذا أشهد عليه، وقال عمر بن عبد العزيز يحلف ما أنفق محتسبا (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٥، ص٣٢٢، الىٰ ٣٢٤، حرف اللام، مادة "لقيط")

[1] فمن تبنى لقيطاً أو مجهول النسب دون أن يدعى أنه ولده، لم يكن ولده حقيقة، فلا يثبت التوارث بينهما، ولا تجرى عليه أحكام التحريم بالقرابة .ومن كان له أب معروف نسب إلى أبيه، ومن جهل أبوه دعى مولىً وأخاً فى الدين، منعاً من تغيير الحقائق، وحفظاً لحقوق الآباء والأولاد من الضياع أو الانتقاص، وتوفيراً لوحدة الانسجام فى الأسرة، فكثيراً ما أساء الولد المتبنى للزوجين وأقاربهما فى العرض والمال.

لكن لم يمنع الإسلام تربية ولد لقيط وتعليمه، ثم حجبه عن الأسرة بعد البلوغ أو قبله بقليل، وإنما فتح باب الإحسان إليه على أوسع نطاق، وعدّ ذلک اتفاقاً للنفس من الهلاک، وإحياء لنفس بشرية، ومن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً(الفقه الإسلامى وأدلتهُ للزحيلى، ج١٠، ص٧٢٤٩، القسم السادس، الباب الثالث ،الفصل الاول ، تمهيد)

الفرق بين الإقرار بالنسب وبين التبنى:

ليس الإقرار بالنسب هو التبنى المعروف؛ لأن الإقرار لا ينشء النسب وإنما هو طريق لإثباته وظهوره .أما التبنى فهو تصرف منشء لنسب .ولأن البنوة التى تثبت بالتبنى تتحقق ولو كان للمتبنى أب معروف، أما البنوة التى تثبت بالإقرار فلا تتحقق إلا إذا لم يكن للولد أب معروف(الفقه الإسلامى وأدلتهُ للزحيلى ، ج١٠، ص٧٢٧١، القسم السادس، الباب الثالث ،الفصل الاول ، المبحث الثانى)

اللقيط لا يورث؛ لأنه ليس له نسب وليس له ولاء ، وأسباب الميراث :النكاح والنسب والولاء ، يقول الرحبى :أسباب ميراث الورى ثلاثة كل يفيد ربه الوراثة وهى نكاح وولاء ونسب ما بعدهن للمواريث سبب فسبب الميراث هو النسب والولاء ، وهذا ليس له نسب، وليس له ولاء ، إذاً لا يرث ولا يورث، وعلى هذا جمهور أهل العلم.

قال فى الحاشية :أما اللقيط فإنه فى قول عامة الفقهاء حر، وإذا كان حراً فلا ولاء عليه لأحد، والميراث إنما يستحق بنسب أو ولاء ، وليس بين اللقيط وملتقطه واحد منهما، وكان إسحاق بن راهويه يقول :ولاء اللقيط لملتقطه، ويحتج بحديث واثلة، وهذا الحديث غير ثابت عند أهل النقل.

وقال ابن القيم يقول :لو صح الحديث لكان له وجه؛ لأن نعمة الملتقط على اللقيط نعمة عظيمة أو ليست بأقل من نعمة الولاء التى يستحق بها الميراث(شرح سنن أبى داود،لعبد المحسن العباد "دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية" رقم الدرس ٣٤٢، ص٢٥ ،اللقيط لا يورث)

اُس کا بیٹا ہے، اور اُس بچہ کا پہلے سے نسب کسی اور کے ساتھ معروف اور معلوم نہیں، اور نہ ہی کوئی دوسرا شخص اس کے نسب کا دعویٰ کرنے والا ہے، تو اُٹھانے والے کا دعویٰ اُس کے حق میں قضاءً (یعنی قانونی طور پر) معتبر ہو جائے گا۔ [1]

---

[1] ذهب الفقهاء فى الجملة إلى أنه إذا ادعى اللقيط شخص واحد، سواء كان هو الملتقط أو غيره، فإن كان رجلا مسلما حرا لحق نسبه به إن أمكن أن يكون منه بأن تتحقق فيه شروط الاستلحاق؛ لأن الإقرار محض نفع للطفل لاتصال نسبه، ولا مضرة على غيره فيه، فقبل كما لو أقر له بمال .واختلفوا فيما وراء ذلك، ولهم تفصيل ينظر فى مصطلح"لقطيط ف ١١ـ ١٤"

(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٤٠ص ٢٤٩، حرف النون، مادة"نسب" نسب اللقيط)

يشترط لصحة الإقرار بالنسب على المقر نفسه:

1۔ أن يكون المقر به مجهول النسب.

2۔ ألا ينازعه فيه منازع، لأنه إن نازعه فيه غيره تعارضا، فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من الآخر.

3۔ وأن يمكن صدقه بأن يحتمل أن يولد مثله لمثله.

4۔ أن يكون ممن لا قول له كالصغير والمجنون، أو يصدق المقر إن كان من أهل التصديق .فإن كبر الصغير وعقل المجنون فأنكر لم يسمع إنكاره، لأن نسبه قد ثبت فلا يسقط، ولأن الأب لو عاد فجحد النسب لم يقبل منه.

وإن كان الإقرار عليه وعلى غيره كإقرار بأخ اعتبر فيه الشروط الأربعة السابقة، وشرط خامس، وهو كون المقر جميع الورثة .فإن كان الوارث بنتا أو أختا أو أما أو ذا فرض يرث جميع المال بالفرض والرد، ثبت النسب بقوله عند الحنفية والحنابلة القائلين بالرد،وعند من لا يرى الرد كالشافعى لا يثبت بقوله النسب، لأنه لا يرى الرد ويجعل الباقى لبيت المال، ولهم فيما إذا وافقه الإمام فى الإقرار وجهان، يقول الشيرازى :وإن مات وخلف بنتا فأقرت بنسب أخ لم يثبت النسب، لأنها لا ترث جميع المال .فإن أقر معها الإمام ففيه وجهان:

أحدهما :أن يثبت، لأن الإمام نافذ الإقرار فى مال بيت المال.

والثانى :أنه لا يثبت لأنه لا يملك المال بالإرث، وإنما يملكه المسلمون وهم لا يتبينون، فلا يثبت النسب وينص المالكية على أن من أقر بأخ وعم لم يرثه إن وجد وارث، وإلا يكن له وارث أصلا أو وارث غير حائز فخلاف، والراجح :إرث المقر به من المقر جميع المال، سواء أكان الإقرار فى حال الصحة أم فى حالة المرض، وفى قول :يحلف المقر به أن الإقرار حق.

وإن كان أحد الوارثين غير مكلف كالصبى والمجنون فأقر المكلف بأخ ثالث لم يثبت النسب بإقراره، لأنه لا يحوز الميراث كله، فإن بلغ الصبى أو أفاق المجنون فأقرا به أيضا ثبت نسبه لاتفاق جميع الورثة عليه، وإن ماتا قبل أن يصيرا مكلفين ثبت نسب المقر به لأنه وجد الإقرار من جميع الورثة، فإن المقر صار جميع الورثة، هذا فيما إذا كان المقر يحوز جميع الميراث بعد من مات، فإن كان للميت وارث سواه أو من يشاركه فى الميراث لم يثبت النسب، ويقوم وارث الميت

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مسئلہ نمبر 7...... اگر کوئی شادی شُدہ عورت کسی غیر معروفُ النسب بچہ کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ وہ اُس کا بیٹا ہے، اور اُس عورت کا شوہر اس کی تصدیق نہ کرے، تو اُس عورت کا یہ دعویٰ معتبر نہیں ہوگا؛ البتہ اگر شوہر تصدیق کرے تو پھر قضاءً یہ دعویٰ معتبر ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی عورت غیر شادی شُدہ ہو، اور وہ کسی ایسے بچہ کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ وہ اُس کا بیٹا ہے، تو صرف عورت کے حق میں اُس کا یہ دعویٰ قضاءً معتبر ہوجائے گا، جیسا کہ زنا سے پیدا شدہ بچہ کا حکم ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

مقامه، فإذا وافق المقر فى إقراره ثبت النسب، وإن خالفه لم يثبت. وإذا أقر الوارث بمن يحجبه كأخ أقر بابن للميت ثبت نسب المقر به وورث وسقط المقر . . . وهذا اختيار ابن حامد والقاضى وقول أبى العباس بن سريج . لأنه ابن ثابت النسب لم يوجد فى حقه أحد موانع الإرث فيرثه، كما لو ثبت نسبه ببينة، ولأن ثبوت النسب سبب للميراث فلا يجوز قطع حكمه عنه، ولا يورث محجوب به مع وجوده وسلامته من الموانع.

وقال أكثر الشافعية : يثبت نسب المقر به ولا يرث، لأن توريثه يفضى إلى إسقاط توريث المقر، فيبطل إقراره، فأثبتنا النسب دون الإقرار . يقول الشيرازى : إن كان المقر به يحجب المقر، مثل أن يموت الرجل ويخلف أخا فيقر الأخ بابن للميت يثبت له النسب ولا يرث، لأنا لو أثبتنا له الإرث أدى ذلك إلى إسقاط إرثه، لأن توريثه يخرج المقر عن أن يكون وارثا فيبطل إقراره، لأنه إقرار من غير وارث.

وإن أقر رجلان عدلان ابنان أو أخوان أو عمان بثالث ثبت النسب للمقر به، فإن كانا غير عدلين فللمقر به ما نقصه إقرارهما ولا يثبت النسب . إذ المراد بالإقرار هنا الشهادة، لأن النسب لا يثبت بالإقرار، لأنه قد يكون بالظن ولا يشترط فيه عدالة . وإن أقر عدل بآخر يحلف المقر به مع الإقرار ويرث ولا يثبت النسب بذلك، وإلا يكن المقر عدلا فمذهب المالكية أن للمقر به ما نقصه الإقرار من حصة المقر، سواء كان عدلا أو غير عدل ولا يمين، والتفرقة بين العدل وغيره قول ضعيف عند المالكية على تفصيل مبين عندهم ويقول ابن قدامة : وإن أقر رجلان عدلان بنسب مشارك لهما فى الميراث وثم وارث غيرهما لم يثبت النسب إلا أن يشهدا به، وبهذا قال الشافعى، لأنه إقرار من بعض الورثة فلم يثبت فيها النسب كالواحد، وفارق الشهادة لأنه تعتبر فيها العدالة والذكورية، والإقرار بخلافه(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص ٧٦ و ص٧٧، حرف الألف،مادة"اقرار")

[1] إقرار الزوجة بالبنوة:

عند الحنفية لا يقبل إقرار الزوجة بالولد وإن صدقها، لأن فيه تحميل النسب على الغير، لأنه ينسب

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مسئلہ نمبر 8...... اگر فوت شُدہ آدمی کے تمام عاقل، بالغ وارث کسی مجہول النسب بچہ کے بارے میں یہ اقرار کریں کہ یہ متوفیٰ کا بیٹا ہے، جبکہ فوت شُدہ شخص نے یہ دعویٰ واقرار نہیں کیا تھا، تو متوفیٰ سے اس بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا، البتہ بچہ ان وارثوں کے ساتھ متوفیٰ کی میراث میں شریک سمجھا جائے گا۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

إلى الأب، إلا أن يصدقها الزوج أو تقدم البينة، ويصح إقرار المرأة بالولد مطلقا إن لم تكن زوجة ولا معتدة، أو كانت زوجة وادعت أنه من غير الزوج، ولا يثبت نسبه منه ويتوارثان إن لم يكن لها وارث معروف، لأن ولد الزنا يرث بجهة الأم فقط.

وعن ابن رشد عن المدونة :وإن نظرت امرأة إلى رجل فقالت :ابني، ومثله يولد لها وصدقها لم يثبت نسبه منها، إذ ليس هنا أب يلحق به، وإن جاء ت امرأة بغلام مفصول فادعت أنه ولدها لم يلحق بها في ميراث، ولا يحد من افترى عليها به.

وينص الحنابلة على أنه إن أقرت المرأة بولد ولم تكن ذات زوج ولا نسب قبل إقرارها، وإن كانت ذات زوج لا يقبل إقرارها في رواية، لأن فيه حملا لنسب الولد على زوجها ولم يقر به، أو إلحاقا للعار به بولادة امرأته من غيره .وفي رواية أخرى :يقبل، لأنها شخص أقر بولد يحتمل أن يكون منه، فقبل كالرجل.

وقال أحمد في رواية ابن منصور في امرأة ادعت ولدا :فإن كان لها إخوة أو نسب معروف فلا بد من أن يثبت أنه ابنها، فإن لم يكن لها دافع فمن يحول بينها وبينه؟ وهذا لأنها متى كانت ذات أهل فالظاهر أنها لا تخفى عليهم ولادتها، فمتى ادعت ولدا لا يعرفونه فالظاهر كذبها .ويحتمل أن تقبل دعواها مطلقا، لأن النسب يحتاط له، فأشبهت الرجل(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص٧٨، حرف الألف،مادة"اقرار")

[1] إذا أقر أحد الورثة بوارث ثالث مشارك لهما في الميراث لم يثبت النسب بالإجماع، لأن النسب لا يتبعض فلا يمكن إثباته في حق المقر دون المنكر، ولا يمكن إثباته في حقهما، لأن أحدهما منكر ولم توجد شهادة يثبت بها النسب .ولكنه يشارك المقر في الميراث في قول أكثر أهل العلم، لأنه أقر بسبب مال لم يحكم ببطلانه فلزمه المال، كما لو أقر ببيع أو بدين فأنكر الآخر . ويجب له فضل ما في يد المقر من ميراثه، وبهذا قال ابن أبي ليلى، ومالك، والثوري، والحسن بن صالح، وشريك، ويحيى بن آدم وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور .وتقسم حصة المقر أثلاثا فلا يستحق المقر له مما في يد المقر إلا الثلث (وهو سدس جميع المال) كما لو ثبت نسبه ببينة، لأنه إقرار بحق يتعلق بحصته وحصة أخيه، فلا يلزمه أكثر مما يخصه، كالإقرار بالوصية، وإقرار أحد الشريكين على مال الشركة، وقال أبو حنيفة :إذا كان اثنان فأقر أحدهما بأخ لزمه دفع نصف ما في

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مسئلہ نمبر 9...... یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جن صورتوں میں مجہول النسب یا پائے ہوئے بچہ کے نسب ومیراث کے متعلق دعویٰ واقرار معتبر ہوتا ہے، وہ صرف قضاءً ظاہری اعتبار سے معتبر ہوتا ہے، باطنی اعتبار سے معتبر نہیں ہوتا، لہٰذا اگر دعویٰ واقرار کرنے والا جھوٹا ہے، تو وہ عنداللہ گناہ گار ہوتا ہے، اوراس کے دعویٰ واقرار کی بنیاد پر حقیقی نسب ثابت نہیں ہوتا، اور کسی کی حق تلفی جائز نہیں ہوتی۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

يده، وإن أقر بأخت لزمه ثلث ما في يده، لأنه أخذ ما لا يستحق من التركة، فصار كالغاصب، فيكون الباقي بينهما، ولأن الميراث يتعلق ببعض التركة كما يتعلق بجميعها، فإذا ملك بعضها أو غصب تعلق الحق بباقيها، والذي في يد المنكر كالمغصوب فيقتسمان الباقي بالسوية، كما لو غصبه أجنبي.

وقال الشافعي :لا يشارك المقر في الميراث (قضاء) ، وحكى ذلك عن ابن سيرين، وقال إبراهيم :ليس بشيء حتى يقروا جميعا، لأنه لم يثبت نسبه فلا يرث، كما لو أقر بنسب معروف النسب. ولأصحاب الشافعي فيما إذا كان المقر صادقا فيما بينه وبين الله تعالى .هل يلزمه أن يدفع إلى المقر له نصيبه؟ على وجهين :أحدهما :يلزمه (ديانة) وهو الأصح، وهل يلزمه أن يدفع إلى المقر له نصف ما في يده أو ثلثه؟ على وجهين.

وإن أقر جميع الورثة بنسب من يشاركهم في الميراث ثبت نسبه، سواء أكان الورثة واحدا أم جماعة، ذكورا أم إناثا، وبهذا قال الشافعي وأبو يوسف وحكاه عن أبي حنيفة، لأن الوارث يقوم مقام الميت في ميراثه وديونه . . .وكذلك في النسب، وقد روت السيدة عائشة رضي الله عنها أن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه اختصم هو وعبد بن زمعة في ابن أمة زمعة، فقال سعد :أوصاني أخي عتبة إذا قدمت مكة أن أنظر إلى ابن أمة زمعة وأقبضه فإنه ابنه، فقال عبد بن زمعة:هو أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :هو لك يا عبد بن زمعة ولأنه حق يثبت بالإقرار فلم يعتبر فيه العدد، ولأنه قول لا تعتبر فيه العدالة فلم يعتبر العدد فيه، والمشهور عن أبي حنيفة أنه لا يثبت إلا بإقرار رجلين أو رجل وامرأتين، وقال مالك :لا يثبت إلا بإقرار اثنين،لأنه يحمل النسب على غيره فاعتبر فيه العدد كالشهادة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٦ ص٧٥ وص٧٦، حرف الألف،مادة"اقرار")

[1] قبل الشروع في تناول تفاصيل هذا المبحث ، لابد من بيان الفرق بين التبني وادعاء نسب اللقيط وهو الإقرار بنسبه .

فالتبني هو اتخاذ الشخص ولد غيره ابنا له ، وهو بخلاف الإقرار بالنسب ، لأن الإقرار لا ينشئ النسب وإنما هو طريق لإثباته وظهوره فهو إقرار الأب أو الأم بالبنوة دون ذكر السبب ، فالإقرار تصحيح للنسب بعد أن كان مجهولا ، أما التبني فهو تصرف منشئ لنسب ، ولأن البنوة التي تثبت

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور اس مسئلہ کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دلائل کی رو سے قضائے قاضی کا نفاذ صرف ظاہراً ہوتا ہے باطناً نہیں ہوتا، بالخصوص میراث اور نسب کے سلسلہ میں۔

چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

اُدْعُوْهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا آبَاءَ هُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَمَوَالِيْكُمْ(سورة الاحزاب، رقم الآية ٥)

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بالتبنى تتحقق ولو كان للمتبنى أب معروف ، أما البنوة التى تثبت بالإقرار فلا تتحقق إلا إذا لم يكن للولد أب معروف .

فالتبنى محرم ولا يجوز لمسلم أن يتبنى لقيطا بأن يجعله ابنا له وهو يعلم أباه الحقيقى، أما الإقرار بنسب اللقيط وادعاء كونه ابنا له ـ على التفصيل الآتى ـ فليس من قبيل التبنى المحرم لأن المدعى يقر بأن اللقيط ابنه حقيقة .

وقد كان التبنى معمولا به قبل الإسلام فأبطله الله -عز وجل -بقوله:"وما جعل أدعياء كم أبناء كم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله " قال ابن كثير ":هذا أمر ناسخ لما كان فى ابتداء الإسلام من جواز ادعاء الأبناء الأجانب ـ وهم الأدعياء ـ ، فأمر تبارك وتعالى برد نسبهم إلى آبائهم فى الحقيقة ، وأن هذا هو العدل والقسط والبر "ثم ذكر ما أخرجه البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمر -رضى الله عنه -أنه قال ":إن زيد بن حارثة مولى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -ما كنا ندعوه إلا زيد بن محمد حتى نزل القرآن "ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله"

قال القرطبى ":رفع الله حكم التبنى ومنع من إطلاق لفظه ، وأرشد بقوله إلى أن الأولى والأعدل أن ينسب الرجل إلى أبيه نسبا ، فيقال : :كان الرجل فى الجاهلية إذا أعجبه من الرجل جلده وظرفه ضمه إلى نفسه ، وجعل له نصيب الذكر من أولاده من ميراثه ، وكان ينسب إليه فيقال :فلان بن فلان ، وقال النحاس :هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من التبنى ، وهو من نسخ السنة بالقرآن ، فأمر أن يدعوا من دعوا إلى أبيه المعروف ، فإن لم يكن له أب معروف نسبوه إلى ولائه ، فإن لم يكن له ولاء معروف قالوا له ":يا أخى "يعنى فى الدين قال الله تعالى "إنما المؤمنون إخوة"(أحكام اللقيط، ص٢٥،٢٦،المبحث العاشر،ادعاء نسب اللقيط،لوليد خالد الربيع،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،جامعة الكويت)

ولا يكتفى قضاة محكمة الاستئناف العليا بالرسالة وإنما يرفقون بها ما يؤكد أنهم سبق أن أجازوا لبعض الأشخاص استلحاق بعض مجهولى النسب بأنسابهم.

وحيث يذكر نص إحدى القضايا أن أحد الأشخاص لديه فتاة مجهولة النسب وهى فى حضانته وكفالته وأنه يريد استلحاقها بنسبه ويكون له عليها جميع حقوق الأبوة كما يكون لها هى جميع

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ترجمہ: تم لوگ ان (اپنے منہ بولوں اور لے پالکوں) کو ان کے (حقیقی) باپوں کی نسبت سے ہی پکارا کرو، اللہ کے یہاں یہ پورے انصاف کی بات ہے، پھر اگر تم کو ان کے باپ معلوم نہ ہوں تو وہ تمہارے دینی بھائی اور دوست ہیں (سورہ احزاب)

اس آیت میں ایسے بچوں کا حکم مذکور ہے کہ جن کے حقیقی باپوں کا علم نہیں کہ کون ہیں، تو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم فرمایا کہ وہ تمہارے دینی بھائی ہیں، اور یہ خطاب عام ہے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

حقوق البنوة وحيث أنه يسوغ شرعا استلحاق مجهول النسب واعتباره ولدا للمستلحق فقد أجاز له قضاة محكمة الاستئناف العليا ذلک.

والواقع أن رد قضاة محكمة الاستئناف واضح وهو يعنى حل المشكلة تماما.

مقتضى هذه الفتوى :أن "التبنى "مباح، وإن سمى "الاستلحاق "فمدار الحكم على المسميات لا على الأسماء .

ويعجب المرء كيف تصدر الفتوى بهذه الصورة، وبهذا التعميم، وهى مخالفة لنصوص القرآن الحاسمة القاطعة، التى حرمت "التبنى "وأبطلته، وأجمع على ذلک المسلمون من جميع المذاهب، وفى جميع الأزمان، إجماعا مستقرا متصلا بعمل الأمة طوال أربعة عشرا قرنا؟!

وحسبنا أن نقرأ أوائل سورة الأحزاب، وفيها قول الله تعالى :(وما جعل أدعياء كم أبناء كم، ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدى السبيل، ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله، فإن لم تعلموا آباء هم فإخوانكم فى الدين ومواليكم)

ويبدو أن أصحاب هذه الفتوى لم يقصدوا معارضة القرآن، ولا السنة، ولا الثابت بإجماع الأمة، ولكنهم أساء وا فهم ما جاء عن الفقهاء فى الاستلحاق أو الإقرار بالنسب وما ذكروا له من شروط معروفة فى الفقه.

فقد فهموا ما ذكره الفقهاء أن لكل أحد أن يستلحق أو يقر بنسب من يشاء والفقهاء إنما أرادوا الإقرار بنسب حقيقى وبنوة حقيقية مبنى على نكاح سرى أو نكاح فيه خلاف، أو وطء بشبهة، أو غير ذلک، بل أجاز جماعة من السلف استلحاق ولده من الزنى إذا لم يكن فراش، ورجحه ابن تيمية.

أما إذا لم تكن هناک بنوة من حلال ولا من شبهة ولا من حرام، وإنما هو مجرد تبن، فهذا هو الحرام الصرف الذى لم يقل به فقيه قط.

ولهذا نصوا على أن الاستلحاق أو الإقرار بالبنوة أو النسب ـ إذا كان مبنيا على الكذب ـ حرام، بل من الكبائر، ويكاد يؤدى إلى الكفر(الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية ،للدكتور يوسف القرضاوى، ص ۱۴۱، ۱۴۲ ،مزالق الاجتهاد المعاصر، الناشر: دارالقلم، كويت، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۱۷ھـ)

جس میں کسی گمنام اور غیر معروف بچے کو لے کر یا اٹھا کر تربیت کرنے والے بھی داخل ہیں۔

لہٰذا جب کسی بچے کے بارے میں واضح طور پر معلوم ہے کہ وہ اس کا حقیقی بیٹا نہیں ہے، تو اس کے لیے بھی یہ حکم ہے کہ وہ اس کو حقیقی بیٹے و اولاد کا درجہ نہ دے، بلکہ اس کو دینی بھائی قرار دے۔

اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حقیقی اولاد یا بیٹے کے نسب کا سبب کسی عورت سے نکاح یا ملکِ یمین کے نتیجے میں پیدا ہونا ہے، اور جب کسی بچے کو یہ نسبت حاصل نہیں، تو اس کو حقیقی اولاد کا درجہ بھی حاصل نہیں ہو سکتا، اور نسب کوئی ایسی چیز نہیں کہ جو کسی عقد یا معاہدہ یا کسی اور متعین سبب (مثلاً لے کر پالنے یا کسی بچے کو اٹھانے) یا قانونی تقاضے پورے کرنے (مثلاً سرکاری کاغذوں میں اندراج کرانے) سے وجود میں آ جائے۔[1]

قضائے قاضی کے ظاہراً و باطناً نافذ ہونے کی بحث

اور کیونکہ قضائے قاضی کے ظاہراً یا باطناً نافذ ہونے کا یہ مسئلہ موجودہ دور میں کئی علماء کے زیرِ بحث رہتا ہے، اور مختلف شبہات کا باعث بنتا ہے، اس لئے اس مسئلہ کی آگے تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّـهُ سَـمِـعَ رَسُـوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ : لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعٰى لِغَيْرِ أَبِيْهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ إِلَّا كَفَرَ، وَمَنِ ادَّعٰى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ

---

[1] وقوله (فإن لم تعلموا آباء هم فإخوانكم فی الدين ومواليكم)يقول تعالى ذكره :فإن أنتم أيها الناس لم تعلموا آباء أدعيائكم من هم فتنسبوهم إليهم ولم تعرفوهم، فتلحقوهم بهم (فإخوانكم فی الدين) يقول :فهم إخوانكم فی الدين، إن كانوا من أهل ملتكم، ومواليكم إن كانوا محرريكم وليسوا ببنيكم(جامع البيان للطبری، ج ۱۹ ص ۱۲ ،تفسير سورة الأحزاب)

وقوله عز وجل فإن لم تعلموا آباء هم فإخوانكم فی الدين ومواليكم أمر تعالى برد أنساب الأدعياء إلى آبائهم إن عرفوا، فإن لم يعرفوا فهم إخوانهم فی الدين ومواليهم، أی عوضا عما فاتهم من النسب(تفسير ابن كثير، ج ٦ ص ۳۳۸،تفسير سورة الأحزاب)

مِـنَّـا، وَلْيَتَبَـوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ، أَوْ قَالَ: عَدُوُّ اللّٰـهِ وَلَيْـسَ كَـذٰلِكَ إِلَّا حَـارَ عَلَيْـهِ (صحيح مسلم،رقم الحديث ١٢١١"٦١"كتاب الايمان،باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم،مسند أحمد، رقم الحديث ٢١٤٦٥) [1]

ترجمہ: انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو آدمی جانتے بوجھتے ہوئے اپنے باپ کے علاوہ کسی اور کی طرف والد ہونے کی نسبت کرے، تو اس نے کفر (والا کام) کیا، اور جو آدمی ایسی بات کا دعویٰ کرے، جو اس کے لیے نہیں ہے تو وہ ہم میں سے نہیں ہے اور اسے چاہیئے کہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے، اور جس نے کسی کو کافر کہہ کر یا اللہ کا دشمن کہہ کر پکارا، حالانکہ وہ ایسا (یعنی کافر، یا اللہ کا دشمن) نہیں ہے تو یہ کلمہ اسی پر لوٹ آئے گا (مسلم)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، بطورِ خاص جو کسی کا حقیقی نسب نہ ہو، اس کے بارے میں اپنے نسب کا دعویٰ کرنا سخت گناہ ہے، اور کیونکہ اس قسم کا گناہ زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ دوسرے کی اولاد کو اپنی حقیقی اولاد کا درجہ دیا جاتا تھا، اس لیے اس کو کفر والا کام قرار دیا گیا۔ [1]

---

[1] وفی الحديث تحريم الانتفاء من النسب المعروف والادعاء إلى غيره وقيد فى الحديث بالعلم ولا بد منه فى الحالتين إثباتا ونفيا لأن الإثم إنما يترتب على العالم بالشىء المتعمد له وفيه جواز إطلاق الكفر على المعاصى لقصد الزجر كما قررناه ويؤخذ من رواية مسلم تحريم الدعوى بشىء ليس هو للمدعى فيدخل فيه الدعاوى الباطلة كلها مالا وعلما وتعلما ونسبا وحالا وصلاحا ونعمة وولاء وغير ذلك ويزداد التحريم بزيادة المفسدة المترتبة على ذلك(فتح البارى،لابن حجر، ج٦، ص ٥٤١، كتاب المناقب،باب بلاترجمة بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل)

(ومن ادعى ما ليس له فليس منا) ، وهذه أعم من رواية البخارى، ولكن يحتاج فيها إلى تقدير، وأولى ما يقدر فيه لفظ :نسب، لوجوده فى بعض الروايات .قوله :(فليتبوأ مقعده) ، أى :لينزل منزله (من النار) أو فليتخذ منزلا بها، وهو إما دعاء وإما خبر بلفظ الأمر، ومعناه :هذا جزاؤه، وقد يجازى وقد يعفى عنه(عمدة القارى شرح صحيح البخارى للعينى، ج١٦ ص٨٠،كتاب المناقب، باب بلاترجمة بعد باب نسبة اليمن إلى إسماعيل) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

وَمَنْ خَاصَمَ فِيْ بَاطِلٍ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، لَمْ يَزَلْ فِيْ سَخَطِ اللّٰهِ حَتّٰى يَنْزِعَ (مسند أحمد، رقم الحديث ۵۳۸۵) [1]

ترجمہ: اور جس نے کسی باطل (وغلط) معاملہ میں جانتے بوجھتے ہوئے مخاصمت (ومقدمہ بازی) کی تو وہ برابر اللہ کی ناراضگی میں رہے گا، یہاں تک کہ وہ اس سے الگ نہ ہو جائے (مسند احمد)

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَعَانَ عَلٰى خُصُوْمَةٍ بِظُلْمٍ، أَوْ يُعِيْنُ عَلٰى ظُلْمٍ، لَمْ يَزَلْ فِيْ سَخَطِ اللّٰهِ حَتّٰى يَنْزِعَ (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۲۳۲۰، ابواب الاحكام، باب من ادعى ما ليس له وخاصم فيه) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی معاملہ (ومقدمہ) کی ظلم کے ساتھ اعانت کی، یا کسی ظلم پر اعانت کی، تو وہ برابر اللہ کی ناراضگی میں رہے گا، یہاں تک کہ اس سے الگ نہ ہو جائے (ابن ماجہ)

اعانت کرنے میں جھوٹی گواہی دینا بھی داخل ہے، کیونکہ ظلم کی حقیقت کسی چیز کو اس کے غیر محل میں رکھنا ہے، اور اس میں کسی غلط اور جھوٹے معاملہ پر گواہی دینا بھی داخل ہے، اسی طرح اعانت میں جھوٹے مقدمے کی وکالت کرنا بھی شامل ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وفى هذا الحديث تحريم دعوى ماليس له فى كل شىء سواء تعلق به حق لغيره أم لا وفيه أنه لا يحل له أن يأخذ ما حكم له به الحاكم إذا كان لا يستحقه والله تعالى أعلم (شرح النووى، ج۲ ص۵۰، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر)

[1] قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح (حاشية مسند احمد)

[2] قال شعيب الارنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن فى المتابعات (حاشية سنن ابنِ ماجه)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ :يَا رَسُولَ اللّٰهِ، إِنَّ هٰذَا قَدْ غَلَبَنِيْ عَلٰى أَرْضٍ لِيْ كَانَتْ لِأَبِيْ، فَقَالَ الْكِنْدِيُّ :هِيَ أَرْضِيْ فِيْ يَدِيْ أَزْرَعُهَا لَيْسَ لَهُ فِيْهَا حَقٌّ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ:أَلَكَ بَيِّنَةٌ؟ قَالَ:لَا، قَالَ :فَلَكَ يَمِيْنُهُ، قَالَ:يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ، إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِيْ عَلٰى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ، فَقَالَ :لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذٰلِكَ، فَانْطَلَقَ لِيَحْلِفَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَدْبَرَ :أَمَا لَئِنْ حَلَفَ عَلٰى مَالِهٖ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لَيَلْقَيَنَّ اللّٰهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ (صحيح مسلم، رقم الحديث ١٣٩ " ٢٢٣ " كتاب الايمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار)

ترجمہ: حضرموت کا ایک آدمی اور کندہ قبیلہ کا ایک آدمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، پھر حضرمی نے کہا کہ اے اللہ کے رسول! اس آدمی نے میری زمین پر قبضہ کرلیا ہے جو میرے والد کی تھی، اور کندی قبیلہ کے شخص نے کہا کہ یہ میری زمین ہے جو میرے قبضے میں ہے، میں اس میں کھیتی باڑی کرتا ہوں، جس میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی سے فرمایا کہ کیا آپ کے پاس گواہ ہیں؟ اس نے کہا کہ نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ کو اس کی قسم لینے کا حق ہے، اس پر حضرمی نے عرض کیا کہ اے اللہ رسول! یہ فاجر آدمی ہے، جو کسی چیز پر قسم اٹھانے کی پرواہ نہیں کرتا، اور نہ کسی چیز سے احتیاط کرتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ کو اس کے علاوہ کسی اور چیز کا حق نہیں، پھر وہ آدمی حلف کے لیے چلا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

کے جانے پر فرمایا کہ خبردار ہو جاؤ، اگر اس آدمی نے دوسرے کے مال پر قسم اٹھالی تا کہ اس کو ظلماً ہڑپ کر لے، تو وہ یقیناً اللہ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ اس سے اعراض فرمائیں گے (مسلم)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس طرح جھوٹا دعویٰ کرنے سے کوئی چیز حلال نہیں ہوتی، اور جھوٹے دعویٰ پر گواہی دینا بھی جائز نہیں ہوتا، اسی طرح جھوٹی قسم اٹھالینے سے بھی قسم اٹھانے والے کے لیے کوئی چیز حلال نہیں ہوتی۔

حضرت اُمِ سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيْهِ شَيْئًا، بِقَوْلِهِ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا (صحيح البخارى، رقم الحديث ٢٦٨٠، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک تم میری طرف اپنے معاملات (اور جھگڑے) پیش کرتے ہو، اور شاید تم میں سے کوئی شخص دلیل پیش کرنے میں دوسرے سے زیادہ تیز ہو اور میں اس کو اس کے بھائی کے حق میں سے اس کی زبان کی تیزی سے کچھ دلا دوں، پس وہ آگ کا ٹکڑا ہوگا، جو میں اسے دے رہا ہوں، اس لئے وہ اس کو ہرگز نہ لے (بخاری)

اور مسلم شریف کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ جَلَبَةَ خَصْمٍ بِبَابِ حُجْرَتِهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِيْ الْخَصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ أَنْ يَّكُوْنَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ، فَأَقْضِيْ لَهُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ، فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ، فَلْيَحْمِلْهَا

أَوْ يَذَرْهَا (صحيح مسلم،رقم الحديث ١٧١٣"٥"كتاب الاقضية، باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جھگڑے والے کا شور اپنے حجرہ کے دروازے پر سنا تو آپ ان کی طرف تشریف لے گئے اور فرمایا کہ میں بشر ہوں اور بے شک میرے پاس ایک مقدمہ والا آتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے اپنی بات اچھے انداز سے پہنچانے والا ہو۔ تو میں یہ گمان کروں کہ وہ سچا ہے اور میں اس کے حق میں فیصلہ کردوں پس میں جس کے حق میں کسی مسلمان کے حق کا فیصلہ کروں تو وہ جہنم کا ایک ٹکڑا ہے پس وہ اسے اٹھالے یا چھوڑ دے (مسلم)

اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَّكُوْنَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيْهِ قِطْعَةً، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ (سنن ابن ماجه،رقم الحديث ٢٣١٨، ابواب الاحكام، باب قضية الحاكم لا تحل حراما ولا تحرم حلالا) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو انسان ہوں، اور شاید کہ تم میں سے کوئی کسی دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ تیز ہو (اور اپنی بات کی تیزی کی وجہ سے دوسرے کو کمزور ثابت کردے) تو جس کے لئے میں اُس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کردوں، تو میرا یہ فیصلہ اُس کے لئے جہنّم کا ٹکڑا ہوگا (ابنِ ماجہ)

اس جیسی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حاکم و قاضی کا فیصلہ ظاہر پر ہوتا ہے، یعنی وہ ظاہری دلائل کے مطابق فیصلہ کیا کرتا ہے، اور وہ خفیہ یا چھپے ہوئے پہلو یا باطن کا مکلّف

[1] قال شعيب الارنؤوط:صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن من أجل محمد بن عمرو -وهو الليثي- فإنه صدوق حسن الحديث(حاشية سنن ابنِ ماجه)

نہیں ہوتا۔ [1]

مذکورہ احادیث کے پیشِ نظر جمہور فقہائے کرام یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اور حنفیہ میں سے امام محمد وامام ابو یوسف اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک قاضی وحاکم کا فیصلہ جب اپنی شرائط کے مطابق ہوتو وہ صرف ظاہر کے اعتبار سے نافذ ہوتا ہے، اور باطن کے اعتبار سے نافذ نہیں ہوتا۔

لہٰذا اگر حاکم نے کوئی فیصلہ شریعت کی ظاہری شرائط کو ملحوظ رکھ کر کیا، مگر حقیقت اور باطن میں معاملہ مختلف تھا، تو اس فیصلہ کی وجہ سے کسی فریق کے لیے پہلے سے حرام شدہ چیز حلال نہیں ہوگی، اور حلال شدہ چیز حرام نہیں ہوگی۔

---

[1] حديث (أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر)
اشتهر بين الأصوليين والفقهاء بل وقع في شرح مسلم للنووي في قوله (أني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم) مانصه معناه (إني أمرت بالحكم الظاهر والله يتولى السرائر) كما قال انتهى.ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة ولا الأجزاء المنثورة وجزم العراقي بأنه لا أصل له وكذا أنكره المزي وغيره.
نعم في صحيح البخاري عن عمر إنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم بل وفي الصحيح من حديث أبي سعيد رفعه (اني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس) وفي المتفق عليه من حديث أم سلمة (إنكم تختصمون إلي فاعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا) قال ابن كثير إنه يؤخذ معناه منه.
وقد ترجم له النسائي في سننه (باب الحكم بالظاهر) وقال إمامنا ناصر السنة أبو عبد الله الشافعي رحمه الله عقب إيراده في كتاب الأم فاخبرهم أنه إنما يقضي بالظاهر وأن أمر السرائر إلى الله .
والظاهر كما قال شيخنا رحمه الله أن بعض من لا يميز ظن هذا حديثا آخر منفصلا عن حديث أم سلمة فنقله كذلك ثم قلده من بعده ولأجل هذا يوجد في كتب كثير من أصحاب الشافعي دون غيرهم حتى أورده الرافعي في القضاء ثم رأيت في الأم بعد ذلك قال الشافعي روى أنه قال (تولى الله منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات.
وكذا قال ابن عبد البر في التمهيد أجمعوا أن أحكام الدنيا على الظاهر وأن أمر السرائر إلى الله.
وأغرب إسماعيل بن علي بن إبراهيم بن أبي القاسم الجنزوي في كتابه إدارة الأحكام فقال فيما نقل عنه مغلطاي مما وقف عليه إن هذا الحديث ورد في قصة الكندي والحضرمي اللذين اختصما في الأرض فقال المقضي عليه قضيت علي والحق لي فقال (إنما أقضي بالظاهر والله يتولى السرائر)
قال شيخنا ولم أقف على هذا الكتاب ولا أدري أساق له إسماعيل المذكور إسنادا أم لا قلت وسيأتي في (المسلمون عدول) من قول عمر إن الله تعالى تولى عنكم السرائر ودفع عنكم بالبينات(المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة،للسّخاوي، ص ۱۶۲، ۱۶۳،رقم الحديث۱۷۸، حرف الهمزة)

اور جو معاملہ کسی متعین سبب کے دعویٰ پر مبنی نہ ہو، جیسا کہ املاکِ مرسلہ و مطلقہ، جن میں ملک کا سبب مذکور نہ ہو، اور وہ کسی سبب سے انشاء کو قبول نہ کریں تو ان میں جمہور فقہائے کرام کی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حاکم و قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر کے اعتبار سے نافذ ہوتا ہے، باطن کے اعتبار سے نافذ نہیں ہوتا، جیسا کہ وراثت۔

لیکن اگر حاکم و قاضی کا فیصلہ کسی متعین سبب کے دعویٰ پر مبنی ہو، اور وہ کسی متعین سبب سے انشا کو قبول کرے، اور وہ فیصلہ شہادت کی بنیاد پر ہو، جیسا کہ عقود و فسوخ مثلاً نکاح، خرید و فروخت اور اجارہ کا معاملہ، تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے نافذ ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اگر کوئی اجنبی مرد و عورت حاکم و قاضی کے سامنے جھوٹے گواہوں کے ذریعے سے اپنا میاں بیوی ہونا ثابت کرائیں، اور قاضی و حاکم ان گواہوں کو سچا سمجھتے ہوئے مذکورہ عورت و مرد کے میاں بیوی ہونے کا فیصلہ کر دے، تو اس فیصلے کی بنیاد پر ان دونوں مرد عورت کو ایک دوسرے کے ساتھ زوجیت کا تعلق قائم کرنا جائز ہو جاتا ہے اور وہ حقیقت میں میاں بیوی بن جاتے ہیں۔ [1]

---

[1] ذهب المالكية والشافعية والحنابلة والأوزاعي وإسحاق وأبو ثور وداود ومحمد وأبو يوسف وزفر من الحنفية إلى أن قضاء القاضي المستوفي لشروطه، لا يزيل الشيء عن صفته، فلا يحل الحرام للمحكوم له إذا كان كاذبا في دعواه ولا يحرم الحلال؛ لأن القاضي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، فلو حكم بشهادة شاهدين ظاهرهما العدالة لم يحصل بحكمه الحل باطنا، سواء أكان المحكوم به مالا أم غيره، لقوله صلى الله عليه وسلم :إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار . فإذا كان المحكوم به نكاحا لم يحل للمحكوم له الاستمتاع بالمرأة، وعليها الامتناع ما أمكن، فإن أكرهت فلا إثم عليها، والإثم عليه .

وذهب أبو حنيفة إلى أن حكم القاضي ينفذ ظاهرا وباطنا لكن بشرط أن تكون الدعوى بسبب معين كالنكاح والبيع والإجارة، فإذا كان الحكم مبنيا على شهادة زور فهو محل قابل للنفاذ في العقود وفي الفسوخ كالإقالة والطلاق إذا لم يكن القاضي عالما بكون الشهود شهود زور، لقول علي رضي الله عنه لتلك المرأة " :شاهداک زوجاک.

أما في الأمور غير القابلة للإنشاء بسبب كالأملاك المرسلة ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بعض مشائخ حنفیہ نے جمہور کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ لے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ أی المطلقة عن ذكر سبب الملك والإرث والنسب فلا تنفذ باطنا، وفی رواية عن أبی حنيفة أن الحكم لا ينفذ باطنا فی دعاوی الهبة والصدقة والبيع بأقل من القيمة الحقيقية إذا كان مبنی الحكم شهادة زور، وكذلك لا ينفذ عنده باطنا إذا كان المحل غير قابل للنفاذ كما إذا ادعی زوجية امرأة فی عصمة آخر أو عدته، وأثبت ذلك بشهود زور(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٣،ص٣٣٧، حرف القاف،مادة " قضاء ")

وقد اتفق المسلمون علی أن حكم الحاكم بالحقوق المرسلة لا يغير الشیء عن صفته فی الباطن فلو حكم بمال زيد لعمر لإقرار أو بينة كان ذلك باطلا فی الباطن ولم يبح ذلك له فی الباطن ولا يجوز له أخذه مع العلم بالحال باتفاق المسلمين وكذلك عند جماهير الأمة لو حكم بعقد أو فسخ نكاح أو طلاق وبيع فإن حكمه لا يغير الباطن عندهم وإن كان منهم من يقول :حكمه يغير ذلك فی هذا الموضع ؛ لأن له ولاية العقود والفسوخ .فالصحيح قول الجمهور وهو مذهب مالك والشافعی وأحمد وسائر فقهاء أهل الحجاز والحديث وكثير من فقهاء العراق(مجموع الفتاوی،لابن تيمية، ج١١،ص ٤٢٩، ٤٣٠،قاعدة شريفة فی المعجزات والكرامات،ضلال من احتج بقصة موسیٰ والخضر علی جواز الخروج من الشريعة)

وأما بيان ما يحله القضاء ، وما لا يحله، فالأصل أن قضاء القاضی بشاهدی الزور فيما له ولاية إنشائه فی الجملة، يفيد الحل عند أبی حنيفة -رحمه الله -وقضاؤه بهما فيما ليس له ولاية إنشائه أصلا، لا يفيد الحل بالإجماع، وعند أبی يوسف ومحمد -رحمهما الله -والشافعی -رحمه الله - لا يفيد الحل فيهما جميعا، فنقول :جملة الكلام فيه أن القاضی إذا قضی بشاهدين، ثم ظهر أنهما شاهدا زور، فلا يخلو إما أن قضی بعقد أو بفسخ عقد، وإما أن قضی بملك مرسل، فإن قضی بعقد أو بفسخ عقد فقضاؤه يفيد الحل عنده، وعندهم لا يفيد، ولقب المسألة أن قضاء القاضی فی العقود والفسوخ بشهود زور هل ينفذ ظاهرا وباطنا؟ فهو علی الخلاف الذی ذكرنا.

وإن قضی بملك مرسل، لا ينفذ قضاؤه باطنا بالإجماع(بدائع الصنائع فی ترتيب الشرائع، ج٧ص١٥ ،كتاب آداب القاضی،فصل بيان ما يحله القضاء ، وما لا يحله)

(وينفذ القضاء بشهادة الزور فی العقود والفسوخ ظاهرا وباطنا لا فی الأملاك المرسلة) أی الأملاك المطلقة وهی التی لم يذكر سببها معينا وهذا عند أبی حنيفة -رضی الله عنه -وهو قول أبی يوسف -رحمه الله -أولا ، ثم رجع عنه فقال لا ينفذ إلا ظاهرا وهو قول محمد والشافعی رحمهما الله(تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج٤،ص١٩٠ ،كتاب القضاء ،باب كتاب القاضی إلی القاضی وغيره)

وقال ابو حنيفة رحمه الله فی حرمة المال علی المبطل بنحو ما قالوا غير انه يقول -قضاء القاضی فی العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا خلافا للجمهور(التفسير المظهری، ج١ ص٢١٠،سورة البقرة)

لے اور ہمارے نزدیک دلائل کے لحاظ سے یہی جمہور کا قول راجح ہے، جس کی تفصیل آگے آتی ہے، اگرچہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے بعض مشائخ حنفیہ سے امام صاحب کے قول کا موجبہ ہونا بیان فرمایا ہے۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور ہمارے نزدیک بھی جمہور کا قول دلیل کے لحاظ سے مضبوط اور قوی ہے، لہٰذا اسی پر فتویٰ دینا مناسب ہے۔

جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حاکم کا فیصلہ مظہر ہوتا ہے، مثبت نہیں ہوتا، یعنی اس کا فیصلہ اگر شرعی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد وزفر، وهو المفتى به عند الحنفية، إلى أن قضاء الحاكم بشهادة الزور ينفذ ظاهرا لا باطنا، ولا يزيل الشيء عن صفته الشرعية سواء العقود من النكاح وغيره والفسوخ، ويستوى فى ذلك الأملاك المرسلة (أى التى لم يبين سبب ملكها من إرث أو شراء) وغير المرسلة واستدلوا :بخبر :إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلى، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ منه شيئا، فإنما أقطع له قطعة من النار.وذهب أبو حنيفة إلى أن القضاء بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا فى الفسوخ والعقود، حيث كان المحل قابلا، والقاضى غير عالم .لقول على رضى الله عنه لامرأة أقام عليها رجل بينة على أنه تزوجها، فأنكرت، فقضى له على .فقالت له :لم يتزوجنى، فأما وقد قضيت على فجدد نكاحى، فقال :لا أجدد نكاحك، الشاهدان زوجاك(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١١، ص ٢٥٨، حرف التاء، مادة "تزوير")

وذكر الفقيه أبو الليث أن الفتوى على قولهما فى أصل المسألة أعنى عدم النفاذ باطنا فيما ذكر، وفى فتح القدير والنهاية :وقول أبى حنيفة أوجه(البحر الرائق، ج٣، ص ١١٦، كتاب النكاح، فصل فى المحرمات فى النكاح)

(وينفذ القضاء بشهادة الزور ظاهرا وباطنا) حيث كان المحل قابلا والقاضى غير عالم بزورهم (فى العقود) كبيع ونكاح (والفسوخ) كإقالة وطلاق لقول على -رضى الله عنه -لتلك المرأة شاهداك زوجاك وقالا وزفر والثلاثة ظاهرا فقط وعليه الفتوى شرنبلالية عن البرهان (بخلاف الأملاك المرسلة) أى المطلقة عن ذكر سبب الملك فظاهرا فقط إجماعا لتزاحم الأسباب حتى لو ذكرا سببا معينا فعلى الخلاف إن كان سببا يمكن إنشاؤه وإلا لا ينفذ اتفاقا كالإرث، وكما لو كانت المرأة محرمة بنحو عدة أو ردة وكما لو علم القاضى بكذب الشهود حيث لا ينفذ أصلا(الدر المختار)

(قوله :وعليه الفتوى) نقله أيضا فى القهستانى عن الحقائق، وفى البحر عن أبى الليث لكن قال : وفى الفتح من النكاح، وقول أبى حنيفة هو الوجه اهـ.

قلت :وقد حقق العلامة قاسم فى رسالته قول الإمام بما لا مزيد عليه ثم أورد عليه إشكالا، وأجاب عنه وعليه المتون.

(قوله :بخلاف الأملاك المرسلة) وهى التى لم يذكر لها سبب معين فإنهم أجمعوا أنه ينفذ فيها ظاهرا لا باطنا؛ لأن الملك لا بد له من سبب، وليس بعض الأسباب بأولى من البعض لتزاحمها فلا يمكن إثبات السبب سابقا على القضاء بطريق الاقتضاء ، وفى النكاح والشراء يتقدم النكاح

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اصولوں کے مطابق ہو تو اس سے صحیح اور غلط کا اظہار ہوتا ہے، نہ یہ کہ صحیح اور غلط کو ثبوت اور وجود ملتا ہے۔ ل

دوسری وجہ یہ ہے کہ قضاء وشہادت کے سلسلہ میں حنفیہ کے نزدیک امام ابویوسف رحمہ اللہ کے قول کو تجربہ زیادہ ہونے کی وجہ سے عموماً ترجیح حاصل ہوا کرتی ہے، اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا آخری قول قضائے قاضی کے صرف ظاہراً نافذ ہونے کا ہے، جو کہ احادیث کے بھی مطابق ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

والشراء تصحيحا للقضاء، درر قال في البحر :ولو حذف الأملاك لكان أولى ليشمل ما إذا شهدوا بزور بدين لم يبينوا سببه فإنه لا ينفذ، وفي حكم المرسلة الإرث كما يأتي، وظاهر اقتصاره عليها أنه لا ينفذ باطنا في النسب إجماعا كما في المحيط عن بعض المشايخ، ونص الخصاف على أنه ينفذ عند أبي حنيفة ففيه روايتان عنه(رد المحتار على الدر المختار، ج۵،ص ۴۰۶، كتاب القضاء، فصل في الحبس،مطلب في القضاء بشهادة الزور)

ل كذلك لا ينفذ الحكم باطنا المبنى على يمين كاذبة .وعليه فإذا ادعت امرأة أن زوجها طلقها ثلاثا وأنكر الزوج ذلك ولم تستطع الزوجة الإثبات وحلف الزوج على أنه لم يطلقها وأخذ الحكم عليها بالطاعة فلا ينفذ هذا الحكم باطنا فإذا كان طلقها حقيقة طلاقا ثلاثا فليس لها بعد هذا الحكم أن تمكث عنده ولا يحل لها أخذ شيء من ميراثه .قيل، في العقود وفي الفسوخ، أما في الأملاك المرسلة فلا ينفذ باطنا بالإجماع لأنه يجب أن يكون للملك سبب وبما أنه لا تكون بعض الأسباب أولى من الأسباب الأخرى من جهة مزاحمة الأسباب فلا يمكن جعل السبب سابقا على القضاء بطريق الاقتضاء (الدرر)

ودعوى الدين بدون ذكر السبب في حكم الأملاك المرسلة أيضا فلذلك إذا أثبت بشهود الزور بدون ذكر السبب لا ينفذ.

كذلك الإرث في حكم الأملاك المرسلة .كذلك النسب لا ينفذ الحكم باطنا بالإجماع.

والحاصل أن النفاذ باطنا عند الإمام الأعظم يجري في الأمور القابلة للإنشاء بسبب كالبيع والنكاح والإجارة ولا يجري في غير القابلة للإنشاء كالأملاك المرسلة والإرث والنسب .أما عند الإمامين وزفر والأئمة الثلاثة فالأحكام التي تقع بناء على شهادات شهود زور تنفذ ظاهرا إلا أنها لا تنفذ باطنا..........وفي جميع الأمثلة التي سبق بيانها بأنه يحل فيها على رأي الإمام الأعظم هي حرام على رأي الإمامين والفتوى على قول الإمامين لأن شهادة الزور وإن كانت حجة ظاهرا إلا أنها ليست حجة باطنا والقضاء والحكم ينفذ بقدر مقدار الحجة (رد المحتار) . يعني أن القضاء والحكم مظهر ولم يكن مثبتا لأن المحكوم به كان قبل القضاء ثابتا وإنما الحكم أظهره فقط رد المحتار(درر الحكام في شرح مجلة الأحكام،لعلي حيدر، ج۴ص ۶۶۰، ۶۶۱ ملخصاً،الكتاب السادس عشر القضاء ،الباب الأول،الفصل الرابع،المادة: 1827 بعد ما يتم القاضي المحاكمة)

بالخصوص آج کے دور میں جبکہ عدالتی معاملات میں گواہی اور قسم وغیرہ کے سلسلے میں کذب اور غلط بیانی عام ہے، بلکہ اس کو بعض لوگ بطور پیشہ کے اختیار کرتے ہیں، ان حالات میں قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کا قول کئی فتنوں کا باعث ہوسکتا ہے، لہٰذا اس حیثیت سے بھی موجودہ دور میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ علیہ کا قول راجح ہے۔ [1]

تیسری وجہ یہ ہے کہ صحیح احادیث سے بھی قاضی و حاکم کے فیصلہ کے صرف ظاہر میں نافذ ہونے کی تائید حاصل ہوتی ہے، اور اس مقابلے میں کوئی صحیح مرفوع حدیث موجود نہیں۔ [2]

---

[1] مثلاً اگر اجنبی مرد و عورت باہم صحبت کرتے ہوئے پکڑے گئے، اور ان پر شرعی شہادت بھی قائم ہوگئی، لیکن انہوں نے حد سے بچنے کے لئے جھوٹے گواہوں کے ذریعہ سے عدالت میں اپنا میاں بیوی ہونا ثابت کیا، اور عدالت نے گواہوں کو سچا سمجھتے ہوئے ان کے میاں بیوی ہونے کا فیصلہ کردیا، تو قضائے قاضی کے باطناً نافذ ہونے کے قول کی رو سے اس صورت میں نہ صرف یہ کہ یہ دونوں حد سے بری ہوجائیں گے، بلکہ اسی کے ساتھ ان دونوں کے پہلے سے ناجائز تعلقات بھی جائز تعلقات میں تبدیل ہوجائیں گے، اور آئندہ کے لئے ان کو کھلی چھٹی مل جائے گی، اور جب اس طرح کے واقعات جنم لیں گے، تو بدکاری کرنے والوں کو مزید حوصلہ حاصل ہوگا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ نے قضاء وشہادت کے باب میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ ہونے کو اس شرط کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ جب اہلِ متون سے اس کے خلاف کی تصحیح منقول نہ ہو۔

وقد صرحوا بأن الفتوى على قول محمد فى جميع مسائل ذوى الأرحام .وفى قضاء الأشباه والنظائر :الفتوى :على قول أبى يوسف فيما يتعلق بالقضاء كما فى القنية والبزازية اهـ أى لحصول زيادة العلم له به بالتجربة، ولذا رجع أبو حنيفة عن القول بأن الصدقة أفضل من حج التطوع لما حج وعرف مشقته .وفى شرح البيرى أن الفتوى على قول أبى يوسف أيضا فى الشهادات .وعلى قول زفر فى سبع عشرة مسألة حررتها فى رسالة، وينبغى أن يكون هذا عند عدم ذكر أهل المتون للتصحيح، وإلا فالحكم بما فى المتون كما لا يخفى؛ لأنها صارت متواترة اهـ :وإذا كان فى مسألة قياس واستحسان فالعمل على الاستحسان إلا فى مسائل معدودة مشهورة(رد المحتار على الدر المختار، ج ١، ص ٧١، مقدمة)

[2] اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو اثر ”**شاهداک زوجاک**“ کے الفاظ کے ساتھ معروف ہے، تو اولاً تو اس کی سند معلوم نہیں، اور بقول بعض امام محمد رحمہ اللہ نے اس کا ذکر ”**بلغنا**“ کے ساتھ الاصل میں کیا ہے، جو کہ فقہ کی کتاب ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ باوجود ناقل ہونے کے اس کے قائل نہیں۔

دوسرے مرفوع احادیث کو اس اثر پر ترجیح حاصل ہے۔

وقال القرطبى شنعوا على من قال ذلک قديما وحديثا لمخالفة الحديث الصحيح ولأن فيه صيانة المال وابتذال الفروج وهى أحق أن يحتاط لها وتصان واحتج بعض الحنفية بما جاء عن على أن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

چوتھی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی بعض آیات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اور اس کے مقابلے میں جو دلائل ہیں وہ اس درجہ کے قوی و مضبوط نہیں ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

رجلا خطب امرأة فأبت فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين فقالت المرأة إنهما شهدا بالزور فزوجني أنت منه فقد رضيت فقال شاهداک زوجاک وأمضى عليها النكاح وتعقب بأنه لم يثبت عن علي (فتح الباري لابن حجر، ج۱۳ ص ۱۷٦، كتاب الأحكام، باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه)

ويذكر أرباب تصنيفنا واقعة على أنه ادعى عنده رجل نكاح امرأة وشهد شاهد الزور فحكم علي بالنكاح، فقامت المرأة فقالت: والله أعلم أنه كاذب، فأنكحني به يا أمير المؤمنين كيلا يأثم، فقال علي: شاهداک زوّجاک إلخ، ذكره محمد في الأصل، ولا يذكرون سند هذه الواقعة ولم أجد السند وظني أنها لا تكون بلا أصل، ومر الحافظ على هذا الأثر ولم يرده زيادة الرد ولم يقبله أيضاً، فدل على أنه ليس بلا أصل(العرف الشذي ج۳ص ۷۴،۷۵، كتاب الأحكام،باب ما جاء في التشديد على من يقضي له بشيء ليس له أن يأخذه)

[1] ودليلنا الكتاب والسنة والاعتبار.

فأما الكتاب فقوله تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام، لتأكلوا فريقا من أموال الناس)الآية.

وفي تفسير هذه الآية دلائل كالنصوص فقوله: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) فيه تأويلان:

أحدهما: بالظلم.

والثاني: بالحرام.

ولا ينفک الحكم بشهادة الزور منها.

وفي قوله تعالى: (وتدلوا بها إلى الحكام) تأويلان:

أحدهما: وتترافعوا فيها إلى الحكام.

والثاني: وتحتجوا بها عند الحكام.

وهذه صفة المشهود له بالزور.

وفي قوله: (لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون) أي: أموال فريق من الناس.

(بالإثم) فيه تأويلان:

أحدهما: بشهادة الزور، وهذا نص.

والثاني: بالجحود، وهو في معنى النص.

وأما السنة فما رواه الشافعي عن مالک عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال": إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على غيره بما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذه منه فإنما أقطع له قطعة من النار "وهذا نص، لأنه أخبر أنه يقضي

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس لئے ہمارے نزدیک مطلقاً قضائے قاضی کے صرف ظاہراً نافذ ہونے کا قول راجح ہے، بالخصوص نسب ومیراث کے باب میں اسی پر عمل وفتویٰ ہونا چاہئے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بالظاهر، وأنه على حقيقته فى الباطن لا يحل حراما، ولا يحرم حلالا.

وروى أبو معاوية عن الأعمش عن أبى صالح، عن أبى هريرة، قال :قتل رجل على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرفع القاتل إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم - فدفعه إلى ولى المقتول، فقال القاتل :يا رسول الله -صلى الله عليه وسلم - ما أردت قتله قال :فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - للولى " :أما إنه إن كان صادقا فقتلته دخلت النار "سبيله فخرج يجر نسعته فسمى ذا النسعة.

فموضع الدليل منه أن النبى -صلى الله عليه وسلم - بعد إذنه فى قتله أخبر أنه كان صادقا، فأحرم قتله، فدل على نفوذ الحكم فى الظاهر دون الباطن

وأما الاعتبار فهو أن شهادة الزور أفسد من شهادة العبد والكافر، وحكم الأموال أخف من حكم الفروج، فلما لم ينفذ الحكم فى الباطن بشهادة العبد والكافر كان أولى أن لا تنفذ فى الفروج بشهادة الزور، ولما لم ينفذ بشهادة الزور فى الأموال كان أولى أن لا تنفذ فى الفروج، ويتحرر من اعتلال هذا الاستدلال قياسان:

أحدهما :إن كل شهادة لا ينفذ بها حكم الباطن فى الأموال لم ينفذ فى الفروج قياسا على شهادة العبد والكافر.

والقياس الثانى :إن كل حكم لا ينفذ فى الباطن بشهادة العبد والكافر لم ينفذ بشهادة الزور، بخلاف الحكم فى الأموال.

فإن قالوا :الأموال لا مدخل للحكام فى نقلها، ولهم مدخل فى نقل الفروج بتزويج الأيامى، ووقوع الفرقة بالعنة والفسخ بالعيوب، فلذلك وقع الفرق بين الأموال والفروج.

والعبد والكافر ليس من أهل الشهادة، وشاهد الزور من أهل الشهادة، فلذلك وقع الفرق بينهما.

قيل :الجواب عن فرقة بين الأموال والفروج من وجهين:

أحدهما :إن له فى نقل الأموال ولاية كالفروج :لأن له أن يبيح على الصغير ماله لحاجته وعلى المفلس ماله لحاجة غرمائه.

والثانى :ليس له ولاية فى نقل الفروج، كما ليس له ولاية فى نقل الأموال، لأنه لا يزوج، ولا يفسخ إلا باختيار، ولو ملك الولاية لنقلها بالاختيار.

وعن فرقه بين شهادة الزور وبين شهادة العبد والكافر جوابان:

أحدهما :إنه لما استويا فى إبطال الحكم عند العلم بهما قبل الحكم وجب أن يستويا فيه عند العلم بهما بعد الحكم.

والثانى :إنه سمع شهادة الزور على أنها ليست بزور، كما يسمع شهادة العبد على أنه ليس بعبد،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تاہم اگر کسی ملک میں مجہول النسب یا لقیط بچے کے لیے قانونی طور پر کوئی ایسا ضابطہ نہ ہو کہ جس کی رُو سے ایسے بچے کے نسب اور میراث کے سلسلے میں شرعی تقاضوں کو ملحوظ رکھا جا سکے، اور قانونی طور پر ہر بچے کو کسی نہ کسی نسب کے ساتھ وابستہ کرنا ضروری سمجھا جاتا ہو۔ [1]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

فلما كان خطؤه فى العبد مبطلا لحكمه فى الحالين وجب أن يكون خطؤه فى شهادة الزور مبطلا لحكمه فى الحالين، ولأنه يصير بشهادة الزور فاسقا وحكمه بشهادة الفاسق مردود فى الحالين نصا، ورد شهادة العبد فى الحالين اجتهادا، ثم من الدليل على ذلك إن الحكم يبطل بفساد الشهادة كما يبطل إذا خالف باجتهاده نصا، فلما كان فساده مخالفة النص يبطل ظاهرا وباطنا وجب أن يكون فساد بشهادة موجبا لإبطاله ظاهرا وباطنا.

فإن قيل :ما خالف النص لا يكون حكما.

قيل :وكذلك ما أمضاه بشهادة الزور لا يكون حكما، ولأنه حكم بشهادة زور، فوجب أن يكون باطلا كالحكم بالقصاص.

فأما الجواب عن حديث على عليه السلام من قوله :شاهداک زوجاک، فمن ثلاثة أوجه:

أحدها :إنه مجهول عند أصحاب الحديث، فكان أسوأ حالا مما ضعف إسناده.

والثانى :أنه لم يعلم كذب الشهود، فلم يبطل شهادتهم، والخلاف إذا علمها.

والثالث :إنهم لا يحملونه على قوله :شاهداک زوجاک، لأنهم يجعلون الحاكم مزوجا لها دون الشاهد، وقد كان شريح يقضى فى أيام على، فإذا حكم لرجل بشاهدين، قال له :يا هذا إن حكمى لا يبيح لک ما هو حرام عليک، ولو خالفه على فيه لأنكره عليه.

وأما الجواب عن قياسهم على شهادة الصدق فهو استحالة الجمع بينهما بالقبول؛ لقبول الصدق ورد الكذب ونفوذ الحكم فى الظاهر، لاستوائهما فى الجهل بالكذب، ولو علم لما نفذ فى الظاهر كما لم ينفذ فى الباطن.

وأما الجواب عن قياسهم على اللعان، فمن وجهين:

أحدهما :إن الحكم لم ينفذ بالكذب، وإنما نفذ باللعان.

والثانى :إن اللعان استئناف فرقة والحكم بشهادة الزور، إنما هو تنفيذ لفرقة سابقة فإذا لم تكن لم يصح تنفيذ معدوم.

وأما الجواب عما استدلوا به من حكم الحاكم من مسائل الاجتهاد، فهو أن ليس فى الباطن ما يخالف الظاهر، فلذلک نفذ حكمه فى الظاهر والباطن، وخالف شهادة الزور التى تخالف الظاهر فيها الباطن، فلذلک نفذ حكمه فى الظاهر دون الباطن، وسنشرح من فروع هذا الأصل ما يستقر به حكمه(الحاوى الكبير، للماوردى الشافعي، ج۱۷ ص۱۲ الٰی ۱۴، كتاب قاض إلى قاض، باب عدة الشهود وحيث لا يجوز فيه النساء وحيث يجوز وحكم القاضي بالظاهر)

[1] جیسا کہ بعض ذرائع سے معلوم ہوا کہ ہمارے ملک میں قانونی طور پر شہریت وشناختی حاصل ہونے اور شناختی کارڈ اور پاسپورٹ وغیرہ جیسی چیزوں کے حصول کے لیے ہر فرد کی ولدیت کا اندراج ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

تو ایسی صورت میں صرف قانونی تقاضوں کی حد تک نسب ومیراث وغیرہ کے امور کو محدود رکھنا چاہیے، اور دیانتاً وباطناً اصل حقیقت کے مطابق معاملہ کرنا چاہیے۔

مثلاً اگر وہ نامحرم ہو تو اس کو نامحرم سمجھنا چاہیے، اور اس کی وجہ سے میراث کے سلسلے میں حقیقی وارثوں کی حق تلفی نہیں کرنی چاہیے، اور نہ ہی حقیقت میں اس کے نسب کو ثابت، یا مشہور کرنا چاہیے۔

اور اگر کوئی شخص اپنی زندگی ہی میں ضرورت مند سمجھتے ہوئے ایسے مجہولُ النسب یا لقیط فرد کی ہبہ وصدقہ وغیرہ سے اعانت کرے، اور اس کی وجہ سے حقیقی ورثاء کو بالکلیہ محروم نہ کرے، تو اس میں کوئی عیب کی بات نہیں ہے، کیونکہ زندگی میں اس طرح کا فعل میراث نہیں کہلاتا۔

یا کوئی شخص (خواہ وہ لے کر پالنے والا ہو) ایسے فرد کے لیے اپنے تہائی مال کی حد تک وصیت کر جائے تو بھی درست ہے۔ کما یفھم من الاُصول۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

محمد رضوان

22/ذیقعدہ/1433ھ۔10/اکتوبر/2012ء بروز بدھ

نظرِ ثانی

14/شعبان المعظم/1437ھ۔22/مئی/2016ء بروز اتوار۔

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

دُعائیہ کلمات

(حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم: جامعہ دارالعلوم کراچی)

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

جناب مفتی محمد رضوان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

آنجناب کا ارسال کردہ ہدیہ یعنی آپ کی کتابیں "معینُ المفتی اور لے پالک اور منہ بولی اولاد کی شرعی حیثیت" موصول ہوئیں۔

میں آپ کا تہ دل سے شکر گزار ہوں، جزاکم اللہ تعالیٰ۔

اللہ تعالیٰ سے دعا گو ہوں کہ آپ کو تمام مقاصدِ حسنہ میں کامیابی عطا فرمائیں۔ آمین۔ بندے کے لئے بھی دعاؤں کی درخواست ہے۔

والسلام

بندہ

محمد تقی عثمانی

30/دسمبر/2012ء

(جامعہ دارالعلوم کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

مصنوعی تولید

اور

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا شرعی حکم

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقۂ کار کا جائزہ

اس طریقہ کے تحت اولاد حاصل کرنے کا شرعی حکم

مصنوعی تولید و ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی ناجائز و جائز صورتیں

اور اس سلسلہ میں مختلف نقطہائے نظر کا جائزہ

دیگر اہلِ علم حضرات کی آراء اور تبصرے

مؤلف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

www.idaraghufran.org

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مؤلف)

نکاح کے بعد اولاد کا ہونا، انسان کے حق میں نعمت ہے، اس لئے اولاد کو بعض احادیث میں ''ثمرۃ القلب'' اور ''قرۃ العین'' قرار دیا گیا ہے۔ [1]

اور جب کسی کے نکاح کے بعد اولاد نہ ہو، اور زیادہ عرصہ گزر جائے، تو اس سے زوجین کو طبعی طور پر وحشت واذیت ہوتی ہے، جس کے ازالہ کے لئے طرح طرح کی تدابیر واسباب اختیار کئے جاتے ہیں، اور بعض جگہ زوجین میں اختلاف وافتراق کی نوبت بھی آتی ہے، اور بھی کئی قسم کے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

جدید طریقۂ علاج میں اولاد کے حصول کی بعض تدابیر ایسی بھی دریافت ہوئی ہیں، جو پہلے زمانہ میں نہیں تھیں، جس کو ''مصنوعی تولید'' یا ''ٹیسٹ ٹیوب بے بی'' وغیرہ کا عنوان دیا جاتا ہے۔

اہلِ علم حضرات نے اس طریقۂ کار کے تحت پائی جانے والی صورتوں پر غور کر کے بعض صورتوں کو ناجائز اور بعض کو جائز قرار دیا ہے، جبکہ بعض جزوی چیزوں میں اہلِ علم حضرات کی

---

[1] حدثنا الحسن بن محمد بن إسحاق، ثنا أبو عاصم، ثنا سفيان، عن الأعمش، عن خيثمة، عن الأشعث بن قيس، قال :ولد لی غلام فبشرت به وأنا عند النبی صلى الله عليه وسلم فقلت :وددت لكم مكانه قصعة من خبز ولحم .فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :إن قلت ذاک إنهم لمبخلة مجبنة محزنة وإنهم لثمرة القلوب وقرة العين (مستدرک حاکم، رقم الحديث ۷۵۹۲)

قال الحاکم:

هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

و قال الذهبی فی التلخيص:

على شرط البخاری ومسلم.

آراء مختلف ہیں، اس لئے اس موضوع پر کچھ تفصیل کے ساتھ بندہ نے ایک مضمون لکھا تھا، جس پر متعدد اہلِ علم حضرات کی آراء بھی موصول ہوئی تھیں، اور یہ مضمون علمی و تحقیقی سلسلہ نمبر 9 کے تحت شائع ہوا تھا، اب اس کی تیسری مرتبہ علمی و تحقیقی رسائل کی صورت میں مجلد انداز میں اشاعت ہو رہی ہے، جس کے ساتھ ''لے پالک اور منہ بولی اولاد کی شرعی حیثیت'' کے عنوان سے ایک مستقل رسالہ بھی اس جلد کا حصہ بن کر شائع ہو رہا ہے، کیونکہ بعض لوگ جن کی اولاد نہیں ہوتی، کسی دوسرے کی اولاد کو لے کر پالتے ہیں، اس لئے دونوں موضوع ملتے جلتے ہیں۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ حق کو سمجھنے اور اس کی اتباع کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

فقط

محمد رضوان خان

15/شعبان المعظم 1433ھ۔23/مئی 2016ء بروز پیر

ادارہ غفران، راولپنڈی۔ پاکستان۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا شرعی حکم

سوال:

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلہ کے بارے میں کہ:
مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کی شرعی حیثیت مدلل انداز میں بتلا دی جائے اور اگر کوئی اختلاف ہو تو اس کی بھی نشاندہی اور اس کے طریقۂ کار پر روشنی ڈال دی جائے؟ عین نوازش ہوگی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جواب:

اصل مسئلہ کے جواب اور اس پر روشنی ڈالنے سے پہلے مناسب ہے کہ اس سلسلہ میں ایک ضروری تمہید ملاحظہ کر لی جائے۔

ضروری تمہید

وہی اولاد نعمت ہے جو شرعی طریقہ کے مطابق حاصل ہو، اور جو غیر شرعی طریقہ پر حاصل ہو اس کو نعمت نہیں قرار دیا جاسکتا، نیز عفت اور نسب کی حفاظت کا اسلام میں خاص اہتمام کیا گیا ہے، اسی وجہ سے اسلام میں زنا کا عمل ناجائز وحرام ہے اور اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والا بچہ زانی سے ثابت النسب نہیں ہوتا، اور زانی کا بچہ نہیں کہلاتا۔
مزید یہ کہ اگر کسی کی منکوحہ سے کوئی شخص زنا کرے اور بعد میں کوئی بچہ پیدا ہو تو عام حالات

میں یہ بچہ زانی کا نہیں کہلاتا، اس بچہ کا نسب منکوحہ کے شوہر سے ثابت ہوتا ہے۔ [1]
اس کے علاوہ ایک انسان کا پانی (یعنی منی) دوسرے انسان کے پانی سے مخلوط نہ ہو، بلکہ صرف ایک ہی انسان اور اس کی شرعی منکوحہ کے پانی سے بچہ کی پیدائش ہو، اس چیز کا شریعت میں بہت خیال رکھا گیا ہے، اسی لئے شریعتِ مطہرہ نے یہ مسائل بیان کئے ہیں کہ مطلقہ حاملہ عورت کی عدت کی مدت، بچہ کی پیدائش ہونے تک ہے، حمل سے فارغ ہونے سے پہلے اس کا کسی دوسری جگہ نکاح جائز نہیں۔
اور اگر کوئی عورت مسلمان ہو کر مسلمانوں کے ملک میں ہجرت کر کے آ جائے، تو اس کا نکاح

---

[1] قالت عائشة :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :الولد للفراش وللعاهر الحجر (صحيح البخارى، رقم الحديث ۴۳۰۳، كتاب المغازى، باب مقام النبى صلى الله عليه وسلم بمكة زمن الفتح)
عن أبى هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الولد للفراش، وللعاهر الحجر (مسلم، رقم الحديث ۱۴۵۸ "۳۷" كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، وتوقى الشبهات)
وفى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله :وإذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج وأنزل، فأخذت الجارية ماء ه فى شىء واستدخلته فرجها فى جريان ذلك، فعلقت الجارية وولدت ولداً، فإن الولد ولد الرجل والجارية تصير أم ولده (المحيط البرهانى، ج۹ص ۲۷۱، كتاب الدعوىٰ، الفصل الثامن والعشرون :فى دعوى النسب، النوع الأول :فى بيان مراتب النسب)
محمد بن (سماعة) عن أبى حنيفة :إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج، فأنزل فأخذت الجارية ماء ه فى شىء واستدخلته فرجها فى حرمان ذلك، فعلقت الجارية وولدت ولداً، فإن الولد ولد الرجل، وتصير الجارية أم ولد له (المحيط البرهانى، ج۹ص ۴۰۴، كتاب الدعوىٰ ،الفصل الثامن والعشرون :فى دعوى النسب)
وأطلق فى الولادة من السيد فشمل ما إذا كان بجماع منه أو بغيره لما فى المحيط عن أبى حنيفة إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزل فأخذت الجارية ماء ه فى شىء فاستدخلته فرجها فى حدثان ذلك فعلقت الجارية وولدت فالولد ولده والجارية أم ولد له اهـ.
وأفاد بالولادة من السيد أنه لا بد من ثبوت النسب منه أولا لتصير أم ولد له فإنه السبب عندنا(البحر الرائق، ج۴ص ۲۹۲، كتاب العتق، باب الاستيلاد)
أقول :سنذكر فى الاستيلاد عن البحر عن المحيط ما نصه :إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزل فأخذت الجارية ماء ه فى شىء فاستدخلته فى فرجها فى حدثان ذلك فعلقت الجارية وولدت فالولد ولده، والجارية أم ولد له اهـ فهذا الفرع يؤيد بحث صاحب البحر .اهـ (ردالمحتار، ج۳ص ۵۲۸، كتاب الطلاق ، باب العدة)

سابق کافر شوہر سے ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کے لئے عدت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ حاملہ ہو، تو حمل کی پیدائش تک اس سے کسی دوسرے کو نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا، تا کہ ایک انسان کے پانی کے ساتھ دوسرے انسان کا پانی نہ ملے۔ [1]

نیز ایک شرعی مسئلہ یہ ہے کہ اگر بے نکاحی عورت زنا کی وجہ سے حاملہ ہو جائے، اور اس سے زانی کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نکاح کرے، تو حنفیہ کے نزدیک اس دوسرے نکاح کرنے والے شخص کے لئے جائز نہیں کہ اس حاملہ منکوحہ عورت سے حمل کی پیدائش تک جماع کرے۔ [2]

---

[1] (ومن) (هاجرت إلينا) مسلمة أو ذمية (حائلا) (بانت بلا عدة) فيحصل تزوجها، أما الحامل فحتى تضع على الأظهر لا للعدة بل لشغل الرحم بحق الغير(الدرالمختار)

(قوله على الأظهر) مقابله رواية الحسن أنه يصح نكاحها قبل الوضع، لكن لا يقربها زوجها حتى تضع كالحبلى من الزنا ورجحها الأقطع، لكن الأولى ظاهر الرواية نهر، وصححها الشارحون وعليها الأكثر بحر(ردالمحتار، ج٣ص ١٩٣، كتاب النكاح، باب نكاح الكافر)

نص الحنفية على أنه :تنكح المهاجرة الحائل بلا عدة، فيجوز تزوج من هاجرت من دار الحرب إلى دار الإسلام مسلمة أو ذمية ولا عدة عليها .

أما الحامل فلا يجوز تزوجها حتى تضع وهذا عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد :يجب عليها العدة لأنها حرة فارقت زوجها بعد الإصابة، وفرقتها وقعت فى دار الإسلام، فتلزمها العدة كالمطلقة فى دارنا، وهذا لأن العدة حق الشرع، كيلا يجتمع ماء رجلين فى رحمها وذلك محترم حتى يثبت نسبه إلى سنتين، بخلاف المطلقة فى دار الحرب وهى حربية ثم خرجت إلينا حيث لا تجب عليها العدة؛ لأن الطلاق وقع غير موجب للعدة لكونها غير مخاطبة، فلا ينقلب موجبا، ولأبى حنيفة قوله تعالى :(ولا جناح عليكم أن تنكحوهن) فأباح نكاح المهاجرة مطلقا فتقييده بما بعد العدة زيادة، الزيادة على النص نسخ، وهو قوله تعالى :(ولا تمسكوا بعصم الكوافر) فمن منع فقد أمسك ولأنها فرقة وقعت بتباين الدارين فلا توجب العدة كما فى المسبية، وهذا لأن تباين الدارين مناف للنكاح فيكون منافيا لأثره، والعدة من أثره، ولأنه لو وجب لوجب حقا للزوج ولا حرمة للحربى، وأما إذا كانت حاملا فلا نقول بوجوب العدة عليها ولكن لا يصح نكاحها حتى تضع حملها؛ لأن فى بطنها ولدا ثابت النسب من الغير، وذلك يمنع النكاح كأم الولد إذا حبلت من مولاها لا يزوجها حتى تضع حملها .وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه يصح النكاح ولكن لا يقربها حتى تضع حملها؛ لأنه لا حرمة لماء الحربى فكان كالزانى والأول أصح؛ لأن نسبه ثابت، فكان الرحم مشغولا بحق الحمل من الزنا(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٤٢ص ١٨٩، حرف الهاء، مادة "هجرة")

[2] عن رويفع بن ثابت الأنصارى، قال :قام فينا خطيبا، قال :أما إنى لا أقول لكم إلا ما سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم -يقول يوم حنين، قال" :لا يحل لامرء

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اسی طرح کسی دوسرے کے بیٹے یا بیٹی کو اپنی طرف منسوب کرنا اور اپنے آپ کو ان کا باپ کہنا جائز نہیں ہے (اسی بناء پر لے پالک بیٹے کے نسب، وراثت اور نکاح وغیرہ کے احکام میں

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ماء ه زرع غيره -يعنى إتيان الحبالى -ولا يحل لامرء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقع على امرأة من السبى حتى يستبرئها، ولا يحل لامرء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيع مغنما حتى يقسم(سنن ابى داوٗد، رقم الحديث ٢١٥٨، كتاب النكاح، باب فى وطء السبايا)

قال شعيب الارنؤوط:

صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن من أجل محمد بن إسحاق، وقد صرح بالتحديث فانتفت شبهة تدليسه(حاشية سنن ابى داوٗد)

التزوج بالزانية إن كان العاقد عليها هو الزانى صح العقد، وجاز الدخول عليها فى الحال سواء أكانت حاملا أم غير حامل عند الحنفية والشافعية، إذ لا حرمة للحمل من الزنا.

وقال المالكية والحنابلة :إنه لا يجوز أن يتزوجها حتى يستبرئها من مائه الفاسد، حفاظا على حرمة النكاح من اختلاط الماء الحلال بالحرام.

وإن كان العاقد عليها غير الزانى، وكانت غير حامل، جاز العقد عليها والدخول بها فى الحال عند أبى حنيفة وأبى يوسف والشافعية.

ويرى محمد من الحنفية أنه يصح العقد على المزنى بها، ويكره الدخول بها حتى يستبرئها بحيضة؛ لاحتمال أن تكون قد حملت من الزانى .

وذهب المالكية، وأحمد بن حنبل إلى أنه لا يجوز عقد الزواج عليها إلا بعد أن تعتد؛ لأن العدة لمعرفة براء ة الرحم، ولأنها قبل العدة يحتمل أن تكون حاملا فيكون نكاحها باطلا، كالموطوء ة بشبهة.

وإن كانت حاملا صح العقد، وحرم عليه قربانها حتى تضع حملها، وهذا رأى أبى حنيفة ومحمد لقوله عليه الصلاة والسلام :من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقى ماء ه ولد غيره .

وعند الشافعية يجوز نكاحها ووطؤها إن كان العاقد عليها غير زان كما هو الحال بالنسبة للزانى إذ لا حرمة للحمل من الزنا.

وقال المالكية وأحمد بن حنبل وأبو يوسف :أنه لا يصح العقد على الزانية الحامل، احتراما للحمل إذ لا جناية منه، ولا يحل الدخول بها حتى تضع، فإذا منع الدخول منع العقد، ولا يحل الزواج حتى تضع الحمل.

واشترط الحنابلة للزواج من الزانية غير العدة أن تتوب من الزنا.

وإذا تزوج رجل امرأة وثبت أنها كانت حاملا وقت العقد، بأن أتت بالولد لأقل من ستة أشهر، فإن العقد يكون فاسدا، لاحتمال أن يكون الحمل من غير زنا، إذ يحمل حال المؤمن على الصلاح (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٦ص ٢٢٠، ٢٢١، حرف الميم، مادة "محرم")

کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے) [1]

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، ہمارا دوسرا رسالہ ''لے پالک اور منہ بولی اولاد کی شرعی حیثیت'')

ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ شریعت کی رُو سے افزائش نسل کا ہر ایک ذریعہ خواہ کسی بھی طریقے سے ہو محمود نہیں، بلکہ یہ عمل تو جانوروں میں رائج ہے کہ ایک ہی جنس کے جانوروں کی تلقیح کے ساتھ ساتھ مختلف جانوروں کی تلقیح کی جاتی ہے، اور نئے قسم کے جانور وجود میں آتے ہیں، جانور چونکہ شریعت کے احکامات کے مکلّف نہیں ہیں، اور نہ ہی ان کے نسب کی حفاظت کی جاتی ہے، اور نہ ہی ان کے ماں باپ کو پہچانا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے لئے ستر پوشی کا حکم بھی نہیں ہے، بس قدرت نے فطری اور خلقی طور پر ان کے لئے جو ستر پوشی کردی ہے، وہی ان کے لئے کافی ہے۔

لیکن انسان اشرفُ المخلوقات ہے، ہر مذہب میں نسب وخاندان کی حفاظت، ستر پوشی اور شرم وحیاء کے احکامات موجود ہیں، صحیح عقل اور انسانی فطرت بھی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ توالد وتناسل کے سلسلے میں انسان اور جانور میں واضح فرق ہو، اور انسان کا یہ فطری اور شرعی حق ہے کہ اس کے نسب میں، اور توالد وتناسل ومجامعت کے سلسلے میں، کسی کی شرکت واختلاط نہ ہو، سلسلۂ نسب محفوظ ہو، اور اپنی اولاد کے سلسلے میں وہ یہ کہہ سکے کہ یہ خالص میری اولاد ہے، اور والد کی فطری صفات اس کی اولاد میں منتقل ہوں، والدین کے دل میں اولاد

---

[1] عن سعد رضی الله عنه، قال سمعت النبی صلی الله علیه وسلم، یقول :من ادعی إلی غیر أبیه، وهو یعلم أنه غیر أبیه، فالجنة علیه حرام.فذکرته لأبی بکرة، فقال :وأنا سمعته أذنای ووعاه قلبی من رسول الله صلی الله علیه وسلم(صحیح البخاری، رقم الحدیث ٦٧٦٦، کتاب الفرائض، باب من ادعی إلی غیر أبیه)

عن أبی عثمان، عن سعد، وأبی بکرة کلاهما، یقول :سمعته أذنای، ووعاه قلبی محمدا صلی الله علیه وسلم یقول :من ادعی إلی غیر أبیه، وهو یعلم أنه غیر أبیه فالجنة علیه حرام(صحیح مسلم، رقم الحدیث ٦٣''١١٥''کتاب الایمان، باب بیان حال إیمان من رغب عن أبیه وهو یعلم)

الإقرار بالولد الذی لیس منه حرام کالسکوت لاستلحاق نسب من لیس منه بحر .وفیه متی سقط اللعان بوجه ما، أو ثبت النسب بالإقرار أو بطریق الحکم لم ینتف نسبه أبدا (الدرالمختار مع ردالمحتار، ج٣ص ٤٩٣، کتاب الطلاق، باب اللعان)

کے لئے محبت وشفقت کے جذبات موجود ہوں، اور اولاد کے دل میں والدین سے وفاداری اور اطاعت کے جذبات موجود ہوں، اور اولاد اپنے والدین کی طرف منسوب ہونے میں اور ان کی صفات پر فخر کر سکے۔

اور یہ تمام باتیں اسی وقت ممکن ہیں، جبکہ انسانوں میں توالد اور تناسل کا سلسلہ اسی طرز پر باقی رکھا جائے، جس کی شریعت اور مذہب نے اجازت دی ہے، اس کے خلاف کرنے میں اگر ہر ممکن طریقہ پر عمل کیا جائے گا اور مصنوعی تولید کی ہر صورت کو رائج کیا جائے گا تو انسانوں اور جانوروں میں کوئی فرق نہیں رہے گا، خاندانی نظام ختم ہو جائے گا، ستر پوشی اور شرم وحیاء پامال ہو جائے گی، اور والدین اور اولاد کے تعلق، تقدس اور محبت کے رشتے ختم ہو جائیں گے۔

یورپ وامریکہ وغیرہ کے معاشرہ میں مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقوں کو تجارتی مقاصد اور نوع بشری کی خوبصورتی کے نام سے پھیلایا جا رہا ہے، نیز مختلف اغراض کے لئے انسانی نطفوں کے بینک بھی قائم ہو چکے ہیں، جہاں ٹیکنیکل طریقہ پر مَردوں کے نطفوں کو محفوظ رکھا جاتا ہے اور ایک طویل مدت تک بارآور رہتا ہے، یہ نطفے معین یا غیر معین اشخاص سے رضا کارانہ طور پر یا بالعوض حاصل کئے جاتے ہیں، اور اس کے نتیجے میں بے شمار مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اسلام ان چیزوں کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا طریقہ کوئی فطری طریقہ نہیں اور اسی وجہ سے بعض حضرات نے اس کو ہر حال میں ناجائز قرار دیا ہے، لیکن ممانعت کی یہ کوئی معقول اور قوی دلیل نہیں ہے، کسی معقول ضرورت اور تقاضا کے وقت ہر غیر فطری صورت اختیار کرنے کو ناجائز قرار نہیں دیا جا سکتا، جبکہ شرعی حدود وقیود کا لحاظ کیا جائے، اور یورپ وامریکہ وغیرہ میں رائج غیر شرعی طریقوں سے مکمل اجتناب کیا جائے۔

اس لئے بہر حال مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے عام رواج سے تو بچنے کی ضرورت ہے، البتہ ایسی مجبوری کی صورت میں جبکہ اولاد کی ضرورت ہو اور اس کے بغیر کوئی شخص

پریشان ہو اور اس طریقہ کے بغیر اولاد کا حصول نہ ہو رہا ہو'' مثلاً ماہرین کی رائے میں دوسری ممکنہ تدابیر غیر مؤثر ہوں'' تو مخصوص صورتوں میں گنجائش پائی جاتی ہے۔

چنانچہ رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے ایک فیصلہ میں تحریر کیا:

مصنوعی بارآوری میں عام طور پر حتی کہ اس کی جائز شکلوں میں بھی دوسرے امور وابستہ ہوتے ہیں، نطفوں یا بارآور حصوں کے ٹیسٹ ٹیوب میں اختلاط کے امکانات ہوتے ہیں، بالخصوص جب کہ یہ کام کثرت سے اور عام ہو جائے۔ اس لئے اکیڈمی دین کا جذبہ رکھنے والوں کو نصیحت کرتی ہے کہ وہ اس طریقۂ کار کو اختیار نہ کریں، الا یہ کہ انتہائی سخت ضرورت ہو، اور آخری درجہ احتیاط اور نطفوں یا بارآور حصوں کے اختلاط سے مکمل تحفظ کے ساتھ اختیار کیا جائے (رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کے اہم فقہی فیصلے، پانچواں فیصلہ ''مصنوعی بارآوری اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی، بحوالہ عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل ص ۱۵۳ و ص ۱۶۶، ترتیب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، طبع اول: ربیع الاول ۱۴۲۲ھ)

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقے اور ان کا شرعی حکم

اس وقت مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے عموماً سات طریقے رائج ہیں، حلت وحرمت اور شرعی حکم کے اعتبار سے مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے بارے میں ''اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ'' نے نہایت غور وخوض اور تفصیلی بحث کے بعد اپنی قرار داد نمبر (۳/۴/۱۶) اس طرح منظور کی ہے:

''اس دور میں مصنوعی تولید کے مندرجہ ذیل سات طریقے معروف ہیں:

(1)...... نطفہ شوہر کا ہو اور کسی ایسی عورت کا بیضہ لیا جائے جو اس کی بیوی نہ ہو اور پھر تلقیح کا عمل کرنے کے بعد اسی شوہر کی بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(2)...... کسی شخص کی بیوی کا بیضہ لے کر اس کے شوہر کے سوا کسی اور شخص کے نطفے سے

تلقیح کا عمل کر کے اس کو اسی بیوی کے رحم میں رکھا جائے (جس سے بیضہ لیا گیا تھا)

(3)......شوہر کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر بیرونی طور پر ان کی تلقیح کی جائے اور پھر اس کو دوسری عورت کے رحم میں رکھا جائے، جس نے حمل کے لئے اپنی خدمات رضا کارانہ طور پر پیش کی ہوں۔

(4)......کسی اجنبی شخص کے نطفے اور اجنبی عورت کے بیضے کے درمیان بیرونی طور پر تلقیح کی جائے اور لقیحہ بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(5)......شوہر کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر بیرونی تلقیح کی جائے اور اس کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(6)......نطفہ شوہر کا ہو اور بیضہ اس کی بیوی کا ہو ان کی تلقیح بیرونی طور پر کی جائے اور پھر اسی بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(7)......شوہر کا نطفہ لے کر اسی کی بیوی کے مہبل یا رحم میں کسی مناسب جگہ پر بطور اندرونی تلقیح رکھا جائے'' (قراردادیں اور سفارشات، ص۴۵، ۴۶، بعنوان ''مصنوعی تولید ٹیسٹ ٹیوب بے بی'' ناشر: اسلامی فقہ اکیڈمی، جدہ، سعودی عرب)

ان سات صورتوں کو سامنے رکھ کر جدہ فقہ اکیڈمی نے مندرجہ ذیل قرارداد منظور کی:

''ان سات صورتوں میں سے پہلی پانچ صورتیں قطعاً حرام ہیں، یہ سارے عمل ذاتی طور پر بھی حرام ہیں اور ان مفاسد کی وجہ سے بھی حرام ہیں جو اِن پر مرتب ہوتے ہیں، جس میں نسب کا اختلاط وخاندان اور نسل کا ضیاع اور دوسرے شرعی محظورات شامل ہیں، البتہ چھٹی اور ساتویں صورت کے بارے میں اکیڈمی کی رائے یہ ہے کہ ضرورت کے وقت ان طریقوں کے استعمال کی گنجائش ہے بشرطیکہ تمام ضروری احتیاطی تدابیر اختیار کر لی گئی ہوں، واللہ اعلم'' (قراردادیں اور سفارشات، ص۴۶)

اور رابطہ عالمِ اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے بھی اپنے فیصلہ میں ان دو صورتوں کا

جواز طے کیا ہے (ملاحظہ ہو ''عصرِ حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل ص ۱۶۰، آٹھویں اجلاس کا دوسرا فیصلہ) [1]

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ میں دنیا بھر کے سرکردہ علماء شامل ہیں، انہوں نے اوراسی طرح رابطہ عالمِ اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے بھی مصنوعی تولیداور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے دوطریقوں کی اجازت دی ہے، اور جواز کی یہ دونوں صورتیں زوجین اوران کے نطفوں کے اختلاط کے ساتھ خاص ہیں، اس لئے دونوں اکیڈمیوں کی قراردادیں اور فیصلے بہت اہمیت کے حامل ہیں، اور بوقتِ ضرورت احتیاطی تدابیر کے ساتھ ان پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ [2]

---

[1] حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

ٹیسٹ ٹیوب طریقہ کا جواز صرف اسی صورت میں ہے جب میاں بیوی کے نطفوں میں اختلاط کیا گیا ہو اور بیوی کے رحم ہی میں جنین نے بعد میں پرورش پائی ہو، اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں اختیار کرنا ناجائز ہیں (مریض ومعالج کے اسلامی احکام، صفحہ ۲۸۳، باب بیالیس ''ٹیسٹ ٹیوب بار آوری''، ناشر: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

مفتی صاحب موصوف کے مؤقف کے مطابق بھی مندرجہ بالا دونوں صورتیں ہی جائز قرار پاتی ہیں۔ محمد رضوان۔

[2] التلقيح الصناعی ممایضطر اليه الزوجان المحتاجان اليه بحيث يعسر استغنائهما عن العمل به حتی عمت بذالک البلوىٰ، فهذه المسئلة تندرج تحت السبب السابع من الاسباب العامة لعموم البلوىٰ وهو الضرورة والعموم هناآت من شمول وقوع الحادثة للزوجين فی عموم احوالهما بحيث يلزم من القول بعدم الجواز الحاق المشقة العامة بهما............وقبل البحث فی هذه العلاقة لابد من الاشارة الی طرق التلقيح الصناعی المعروفة هذه الايام لتتضح العلاقة بعد ذالک، وهذه الطرق سبع وهی:

الطريقة الاولىٰ: ان يجری تلقيح بين نطفة ماخوذة من زوج، وبيضة ماخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تزرع اللقيحة فی رحم زوجته.

الطريقة الثانية: ان يجری التلقيح بين نطفة رجل غيرالزوج، وبيضة الزوجة، ثم تزرع تلک اللقيحة فی رحم الزوجة.

الطريقة الثالثة: ان يجری تلقيح خارجی بين بذرتی زوجين، ثم تزرع اللقيحة فی رحم امرأة متطوعة لحملها.

الطريقة الرابعة: ان يجری تلقيح خارجی بين بذرتی رجل اجنبی، وبيضة امرأة اجنبية، وتزرع اللقيحة فی رحم الزوجة.

الطريقة الخامسة: ان يجری تلقيح خارجی بين بذرتی زوجين، ثم تزرع اللقيحة فی رحم الزوجة الاخرىٰ.

الطريقة السادسة: ان تؤخذ نطفة من زوج، وبيضة من زوجته، ويتم التلقيح خارجيا ثم تزرع اللقيحة فی رحم الزوجة.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

خلاصہ یہ کہ میاں بیوی کے نطفہ کوملا کر اسی بیوی کے رحم میں مصنوعی تولید یا ٹیسٹ ٹیوب بے بی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الطريقة السابعة:ان تؤخذ بذرة الزوج، وتحقن فى الموضع المناسب من مهبل زوجته، اورحمها تلقيحا داخليا.

اذاتقررت هذه الطرق فان العلاقة بين هذه المسالة والمسائل الاصولية ،اوالقواعدالفقهية تبرز فى جهتين:

الجهة الاولىٰ:علاقتهابصلة عموم البلوىٰ بالمسائل الاصولية ،وتتمثل هذه العلاقة فى صلة عموم البلوىٰ بسدالذرائع وفتحها ،حيث ان عموم البلوىٰ والتيسيرعنده غيرمعتبر فى الطرق الخمس الاول للتلقيح الصناعى،لكونها محرمة لذاتها،اولما يترتب عليهامن مفاسد عظيمة،كاختلاط الانساب،وضياع الامومة وغيرها،فيكون فى عدم اعتبارالتيسير فى حال عموم البلوىٰ سدللذريعة.

واما الطريقتان السادسة والسابعة ،فان اعتبار عموم البلوىٰ فيهما،والتيسير عنده لايترتب عليه محذورشرعى،اذااخذت الاحتياطات اللازمة عنداجراء التلقيح وبعده،فيكون فى اعتبار التيسير فى حال عموم البلوىٰ حينئذ فتح للذريعة.

الجهة الثانية:علاقتها بصلة عموم البلوىٰ بالقواعد الفقهية،وتتمثل هذه العلاقة فى صلة عموم البلوىٰ بقاعدة المشقة تجلب التيسر،وقاعدة لاضررولاضرار،حيث ان التلقيح الصناعى فى الطرق الخمس الاول لايعتبر من قبيل عموم البلوىٰ المعتبر سببا فى التيسير،لفقده شرطا من شروط اعتبار عموم البلوىٰ سببا فى التيسير،وهوان لايكون العمل بعموم البلوىٰ معصية، والعمل فى غالب هذه الطرق الخمس عمل بمعصية ،ان لم يكن فيها جميعا،والاضطرار فيه غيرمعتبر حتى يقال بالاستثناء.

اضافة الى ان العمل بالتلقيح الصناعى فى تلک الطرق الخمس الاول قد فقد شرط اعتبار عموم البلوىٰ من قبيل الضررالذى تلزم ازالته ،اذ انه يترتب على التيسير بالقول بالجواز دفعا للضرر عن الزوجين مثلا الحاق ضرراعظم من اختلاط الانساب،وضياع الامومة وغير ذالک،فلايعتبر استعمال التلقيح الصناعى هنا من قبيل عموم البلوىٰ المعتبر من قبيل الضرر الذى تلزم ازالته،وحينئذ فهذا الحكم هنا داخل تحت الضابط المتعلق بعموم البلوىٰ اذاكان التكليف به من قبيل الضرر المنطوى تحت قاعدة"اذا تعارض مفسدتان روعى اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما"او"الضررالاشديزال بالضرر الاخف"ونحوذالک.

واما الطريقتان السادسة والسابعة من الطرق المذكورةللتلقيح الصناعى (اى ان تؤخذ نطفة من زوج وبيضة من زوجته وتم التلقيح خارجياثم تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة،اوان تؤخذ بذرة الزوج وتحقن فى الموضع المناسب من مهبل زوجته اورحمها تلقيحا داخليا،محمد رضوان)

فان اعتبار عموم البلوى فيهماظاهر،حيث ان القول بعدم الجواز حينئذ بناء على انها ليست من الطرق المعروفة شرعا للانجاب ، ولاحتمال التلاعب حينئذ عند الاحتفاظ بالنطف فى ثلاجات ونحوها،او لاحتمال اختلاط النطف ،او غير ذلک من المفاسد ،يؤدى هذا القول الى عسر استغناء

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

کی صورت کو ضرورت کے وقت اختیار کرنا جائز ہے، خواہ بیرونی طور پر تلقیح کر کے بیوی کے رحم میں مادہ کو پہنچایا جائے، یا پھر میاں بیوی کے مادہ کی بیوی کے رحم کے اندر تلقیح کی جائے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ الزوجين عن هذا الاجراء ،فتعم بلواهما به،فتلحقهما المشقة والضرر ، فيكون في القول بجواز استعمال هاتين الطريقتين للتلقيح الصناعي تيسير على الزوجين ، ودفع للضرر عنهما ،مما هو داخل تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ،وقاعدةلا ضرر ولاضرار ،خاصة وقد تحققت شروط اعتبار عموم البلوى في هذه القضية .وذلک باعتباره سببا في التيسير ، اوباعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذى تلزم ازالته(عموم البلوىٰ، ص ۴۷۸ تا ۴۸۱،تاليف:مسلم بن محمد بن ماجد الدوسرى، الناشر : مكتبة الرشد،الرياض، الطبعة الاولىٰ ۱۴۲۰ھ ـ 2000م، بحواله :قرارات مجلس المجمع الفقهى الاسلامى لرابطة العالم الاسلامى ، من دورته الاولى لعام ۱۳۹۸ ھ ، حتى الدورة الثامنة عام ۱۴۰۵ھ ص ۱۵۲،۱۵۶ . وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الاسلامى ۱۴۰۶ھ ،۱۴۰۹ھ ص ۳۲، ۳۳،فتاوىٰ على الطنطاوى ص ۱۰۲)

واما ماذكرممايمكن ان يترتب عليهما من مفاسد فيمكن تلافى هذه المفاسد اذا اتخذت الاحتياطات الاتية:

(۱)......ان يتم التلقيح بين زوجين فى حال قيام الزوجية امااذا انتهى العقد بموت اوطلاق فلايحل ذلک (۲)......ان يقوم بهذا التلقيح امراة طبيبة مسلمة ثقة فان لم يتيسر فطبيبة غير مسلمة ثقة ، فان لم يتيسر فطبيب مسلم ثقة فان لم يتيسر فطبيب ثقة غير مسلم (۳)......اتخاذ كافة الاحتياطات اللازمة لعدم اختلاط النطف وعدم الاحتفاظ بالمنى فى الثلاجات بل اجراء التلقيح فور اخذه من الزوج ووضعه فى الزوجة .... كماان هذه المفاسد محتملة والمصالح متحققة ولاتترک المصلحة المتحققة لمفسدة محتملة ولذلک صرح كثير من العلماء والباحثين المتاخرين بذلک التفصيل السابق فى موضوع استعمال التلقيح الصناعى وما تضمنه من قيود واحتياطات ....وينبغى فى كل ذلک ملاحظة تحقق عموم البلوى ممثلا فى الضرورة لاان يكون متوهما فاستعمال التلقيح الصناعى لاغراض تجارية اولاجل تحسين النوع البشرى اولتلبية رغبة الامومة لدى نساء غير متزوجات ونحوذلک لايعتبر من قبيل الضرورة المعتبرة شرعا. ولذا فان عموم البلوى فيها غير معتبر ،لعدم تحققه فهوهنا امر متوهم(عموم البلوى ص ۴۸۱،۴۸۲،بحواله الفتاوىٰ للشيخ محمود شلتوت ص ۳۲۷ــ۳۲۹،وبحوث فى الشريعة الاسلامية والقانون فى الطب الاسلامى ص ۱۲۰، ۱۲۱، قرارات مجلس المجمع الفقهى الاسلامى لرابطة العالم الاسلامى ، من دورته الاولى لعام ۱۳۹۸ ھ ، حتى الدورة الثامنة عام ۱۴۰۵ھ ص ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶ . وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الاسلامى ۱۴۰۶ھ ـ۱۴۰۹ھ ص ۳۲،۳۳.واخلاقيات التلقيح الصناعى ص ۴۵،۴۶،مجلة الوعى الاسلامى العدد العاشر ص ۸۷،والعدد السادس والستون ص ۱۰۳ ، ۱۰۴،مجلة الرسالة الاسلامى العدد الحادى عشر والثانى عشر ص ۱۱۹ ـ ۱۲۱ .مجلة رسالة الاسلام العدد الثانى والعشرون ص ۸ ،مجلة الفكر الاسلامى العدد العاشر ص ۱۲۱، ۱۲۲)

التلقيح الصناعى مما يضطر اليه الزوجان المحتاجان اليه بحيث يعسر استغناؤهما عن العمل به حتى عمت بذالک البلوى(عموم البلوى، ص ۴۷۸) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

زوجین کو مصنوعی تولید کا طریقۂ کار اختیار کرنے کی وجوہات

ماہرین کے مطابق مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کو زوجین کے لئے مندرجہ ذیل صورتوں میں اپنایا جاتا ہے، جبکہ:

(1)......شوہر کے مادہ منویہ میں جرثوموں کی مقدار تھوڑی ہو۔
شوہر کے جرثوموں کو جمع کر کے اس کی بیوی کے رحم تک پہنچایا جائے۔

(2)...... بیوی کے مہبل کی تیزابیت مادہ منویہ کے جرثوموں کو مار دے۔

(3)......شوہر اور بیوی کے جرثوموں میں تضاد ہو جس کی وجہ سے ان جرثوموں کی موت واقع ہو جاتی ہو۔

(4)...... بیوی کے رحم کا منہ تنگ ہو مرد کے مادہ منویہ کو اندر داخل ہونے سے روکے۔

(5)...... جرثومے موجود ہونے کے باوجود شوہر کے اندر کوئی ایسی بیماری و کمزوری ہو کہ وہ اپنا مادہ منویہ مباشرت کے دوران عورت کے مناسب مقام تک نہ پہنچا سکے (عموم البلویٰ ص ۴۷۷، تالیف مسلم بن محمد بن ماجدالدوسری، بحواله اخلاقيات التلقيح الاصطناعی ص ۴۵، واطفال الانابيب بين العلم والشريعة ص ۳۷، ۳۸)

مذکورہ وجوہات میں اکثر صورتیں بیماری میں داخل ہیں اور بیماری کا علاج شرعاً ایک جائز

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ويستخدم التلقيح الصناعی فی الحالات التالية:

١..اذا كان عدد الحيوانات المنوية لدى الزوج قليلا، فتجمع ثم تدخل الى رحم زوجته .

٢..اذا كانت حموضة المهبل تقتل الحيوانات المنوية بصورة غير اعتيادية .

٣..اذا كان هناک تضاد بين خلايا المهبل والحيوانات المنوية مما يؤدی الى موتها

٤..اذا كانت افرازات عنق الرحم تعيق ولوج الحيوانات المنوية

٥..اذا اصيب الزوج بمرض ادى الى اصابته بالعنة وهی عدم القدرة على الايلاج مع قدرته على افراز حيوانات منويه سليمة (عموم البلوىٰ ص ۴۷۷، تاليف مسلم بن محمد بن ماجدالدوسری . الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، بحواله اخلاقيات التلقيح الاصطناعی ص ۴۵، اطفال الانابيب بين العلم والشريعة ص ۳۷، ۳۸)

مقصد ہے جبکہ مذکورہ جائز صورتوں کا ہی انتخاب کیا جائے۔

ملحوظ رہے کہ یورپ وغیرہ میں زوجین کے علاوہ دوسرے اجنبی مرد وعورت کے مادوں میں بھی اختلاط کیا جاتا ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں۔

ضرورت سے زائد غیر تلقیح شدہ بیضات

جب مصنوعی طریقہ پر تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقہ کو اختیار کیا جاتا ہے، تو تلقیح شدہ بیضوں سے زائد حصہ کو کسی غیر شرعی صورت کے لئے اختیار کرنا منع ہے، اس لئے اس سلسلہ میں جدہ فقہ اکیڈمی کی جنرل کونسل نے اپنے چھٹے اجلاس منعقدہ جدہ سعودی عرب، مورخہ 23-17 شعبان 1410ھ - بمطابق 20-14 مارچ 1990ء میں جو قرارداد منظور کی، وہ مندرجہ ذیل ہے:

(1)......اس علمی تحقیق کی روشنی میں کہ غیر تلقیح شدہ نسوانی بیضوں کو آئندہ استعمال کے لئے محفوظ رکھنا ممکن ہے، بیضوں کی مصنوعی بار آوری کے وقت یہ ضروری ہے کہ ہر مرتبہ بیضوں کی صرف اس مقدار پر اکتفاء کیا جائے جتنی فوری پیوندکاری کے لئے ضروری ہو، تاکہ زائد بیضوں کی موجودگی کا امکان ختم کر دیا جائے۔

(2)......اگر تلقیح شدہ بیضوں میں سے کوئی کسی بھی طریقے سے زائد حاصل ہو جائے تو اس کو طبی توجہ کے بغیر ویسے ہی چھوڑ دیا جائے، حتّٰی کہ اس زائد بیضہ کی زندگی طبعی طور پر پوری ہو جائے۔

(3)......ایک عورت کے بیضے کی تلقیح دوسری عورت میں کرنا حرام ہے، اس سلسلے میں ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کرنا لازم ہے جن کے تحت کسی عورت کا تلقیح شدہ بیضہ کسی غیر شرعی حمل میں استعمال نہ ہو سکے۔ واللہ اعلم (قراردادیں اور سفارشات، ص۱۴۲، ۱۴۳، قرارداد نمبر ۶/۶/۵۶، بعنوان ''ضرورت سے زائد تلقیح شدہ بیضات'' ناشر: اسلامی فقہ اکیڈمی، جدہ، سعودی عرب)

زوجین کے تلقیح شدہ بیضات کو سوکن کے رحم میں داخل کرنا

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شوہر و بیوی کے بیضوں کی تلقیح کر کے اسی بیوی کے رحم میں داخل کرنا تو جائز ہے، اس کے علاوہ کسی اور عورت کے رحم میں داخل کرنا جائز نہیں، اسی وجہ سے کسی شخص اور اس کی ایک بیوی کے بیضوں کو سوکن کے رحم میں داخل کرنے کی صورت بھی جائز نہیں۔

رابطہ عالمِ اسلامی مکہ مکرمہ کی ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' نے اپنے ساتویں سیمینار منعقدہ مؤرخہ 11 تا 16 ربیع الثانی 1404ھ کے اپنے پانچویں فیصلہ میں مذکورہ پانچویں صورت کو (جس میں میاں بیوی کے نطفوں کو بارآور کر کے اسی میاں کی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے) جائز قرار دیا تھا، مگر پھر اس سے رجوع کرلیا، چنانچہ پہلے اس صورت کے بارے میں یہ تحریر کیا تھا:

''ساتواں طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ وانڈے کو ٹیسٹ ٹیوب میں بارآور کرنے کے بعد اسی شوہر کی اس دوسری بیوی کے رحم میں داخل کردیا جاتا ہے جو رحم سے محروم اپنی سوکن کی طرف سے حمل کا بار اٹھانے کے لئے رضا کارانہ طور پر خود کو پیش کرتی ہے) اکیڈمی کے اجلاس کے خیال میں ضرورت کے وقت اور مذکورہ عمومی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے یہ جائز ہے۔ مذکورہ تینوں جائز طریقوں میں اکیڈمی طے کرتی ہے کہ نومولود کا نسب نطفہ وانڈا دینے والے زوجین سے ثابت ہوگا، میراث اور دیگر حقوق ثبوتِ نسب کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا بچہ کا نسب جس مرد و عورت سے ثابت ہوگا، وراثت اور دیگر احکام بھی بچہ اور ان کے درمیان جاری ہوں گے، جن کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت ہوا ہے۔ سوکن کی طرف سے حمل کے لئے رضا کارانہ تیار ہونے والی زوجہ (جو ساتویں طریقہ میں مذکور ہے) بچہ کے لئے رضاعی ماں کے درجہ میں ہوگی، کیونکہ بچہ نے اس کے جسم وعضو سے استفادہ اس سے کہیں زیادہ کیا ہے، جتنا ایک شیر خوار بچہ مدتِ رضاعت (جس کی

وجہ سے وہ رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب کی وجہ ہوتے ہیں) کے اندر دودھ پلانے والی خاتون سے کرتا ہے (رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کے اہم فقہی فیصلے، پانچواں فیصلہ ''مصنوعی بار آوری اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی، بحوالہ عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل ص ۱۵۲ و ص ۱۵۳، ترتیب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، طبع اول: ربیع الاول ۱۴۲۲ھ) [1]

لیکن اس کے بعد رابطہ عالمِ اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے آٹھویں اجلاس (منعقدہ: 28/ربیع الثانی/1405ھ) میں اس صورت کے جواز سے رجوع کرلیا اور اس سلسلہ میں مستقل قرارداد منظور کی، اس قرارداد کا مضمون درج ذیل ہے۔

اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس میں وہ اختلافی تبصرے پیش ہوئے جو اس موضوع پر اکیڈمی کے ساتویں اجلاس کی قرارداد کی مندرجہ ذیل دفعہ (4) کی بابت بعض ارکان اکیڈمی کی جانب سے آئے تھے، اس دفعہ کی عبارت یہ تھی:

''ساتواں طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ و انڈے کو ٹیسٹ ٹیوب میں بار آور کرنے کے بعد اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کردیا جاتا ہے جو رحم سے محروم اپنی سوکن کی طرف سے حمل کا بار اٹھانے کے لئے رضا کارانہ طور پر خود کو پیش کرتی ہے) اکیڈمی کے اجلاس کے خیال میں ضرورت کے وقت اور مذکورہ عمومی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے یہ جائز ہے''۔

اس فیصلہ پر آنے والے تبصروں کا خلاصہ یہ ہے:

دوسری زوجہ جس کے اندر پہلی زوجہ کا بار آور انڈا ڈالا گیا ہے، یہ ممکن ہے کہ اس انڈے پر رحم کے بند ہونے سے پہلے اپنے شوہر کے ساتھ قریبی مدت کے اندر

[1] مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب زید مجدہٗ نے بھی اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، جس میں زن و شوہر کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزش کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کردیا جائے (ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، ج ۵، ص ۱۰۰ تا ۱۰۴، ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے تولید اور اس سے متعلق احکام، ناشر: زمزم پبلشرز، کراچی، تاریخ اشاعت: جون 2010ء) (اس مسئلے کی مزید تفصیل اور چند شبہات کا ازالہ رسالہ ھذا کے آخر میں درج ہے)

مباشرت کے نتیجہ میں وہ زوجہ دوبارہ حاملہ ہوجائے ، پھر جڑواں بچے پیدا ہوں اور یہ معلوم نہ ہوسکے کہ انڈے سے ہونے والا بچہ کون ہے اور شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں کون بچہ ہوا ہے، اسی طرح یہ معلوم نہیں ہوسکے گا کہ اس انڈے والے بچہ کی ماں کون ہے اور شوہر کے ساتھ ہمبستری کے بچہ کی ماں کون ہے، اسی طرح بسااوقات علقہ یامضغہ کی صورت میں کسی ایک حمل کی موت ہوجائے اور دوسرے حمل کی ولادت کے ساتھ ہی وہ ساقط ہوتو معلوم نہیں ہوگا کہ وہ انڈے کا بچہ ہے یا شوہر کی مباشرت کے حمل کا بچہ ہے، یہ صورتحال حقیقی ماں کے تعلق سے دونوں حملوں کے درمیان اختلاطِ نسب پیدا کرے گی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں التباس ہوگا، یہ ساری باتیں ضروری قرار دیتی ہیں کہ مذکورہ طریقہ کی بابت اکیڈمی اپنا فیصلہ نہ دے۔ اکیڈمی نے حمل وولادت کے ماہرین اطباء کی آراء بھی پیشِ نظر رکھیں جو انڈے کی حاملہ عورت کے لئے شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں دوبارہ حاملہ ہوجانے کے امکان کی تائید کرتی ہیں، اور مذکورہ تبصرہ کے مطابق اختلاطِ نسب کا خدشہ پیدا ہوتا ہے۔

اس پر بحث ومناقشہ کے بعد اجلاس طے کرتا ہے کہ اکیڈمی کے ساتویں اجلاس منعقدہ 1404ھ کی اس بابت قرارداد میں مذکورہ جواز کی تیسری حالت جو بارآوری کا ساتواں طریقہ ہے کا فیصلہ واپس لیا جاتا ہے'' (رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کے اہم فقہی فیصلے، دوسرا فیصلہ ''مصنوعی بارآوری اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی'' بحوالہ عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل ص۱۶۰ وص۱۶۱، ترتیب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، طبع اول: ربیع الاول ۱۴۲۲ھ)

اس سے معلوم ہوا کہ ''رابطہ عالمِ اسلامی، مکہ مکرمہ'' کی ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کا بعد کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ زوجین کے نطفوں کی تلقیح سوکن کے رحم میں جائز نہیں، اور ہمارے نزدیک یہی مؤقف راجح ہے (اس صورت کے ناجائز ہونے کی مزید تحقیق آگے ضمیمہ میں ملاحظہ فرمائیں)

مصنوعی تولید کی جائز صورتوں میں پیش آمدہ امور

بعض حضرات نے مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے کسی ایسے طریقۂ کار کو بھی اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی، جس میں نامحرم کے سامنے کشفِ عورت یعنی ستر کھولنے اور بے پردگی لازم آتی ہو، یا بیوی کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے جلق یا مشت زنی وغیرہ کر کے منی حاصل کی جائے، جبکہ دیگر حضرات مجبوری وعلاج کے پیشِ نظر ان چیزوں کے ارتکاب کی اجازت دیتے ہیں۔

اس لئے اب ان امور پر ہر دو نقطہائے نظر کی روشنی میں الگ الگ بحث کی جاتی ہے۔

(1)......بے پردگی اور ستر کھولنے کا مسئلہ

اگر مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے اس عمل کے دوران بے پردگی اور کشفِ عورت یعنی ستر کھولنے وغیرہ کی خرابی لازم نہ آتی ہو مثلاً نامحرم کے سامنے ستر کھولے بغیر میاں بیوی خود ہی اس عمل کو انجام دیں تو اس کے جائز ہونے میں شبہ نہیں، لیکن بعض حضرات نے حاجت کی وجہ سے احتیاطی تدابیر کے ساتھ اس عمل کے دوران معالج وغیرہ کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت دی ہے، اور ہمارے نزدیک یہی مؤقف راجح ہے۔

ناجائز قرار دینے والے چند اہلِ علم حضرات کی تصریحات ذیل میں نقل کی جاتی ہیں۔

(1)......مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب فرماتے ہیں:

”اب رہی وہ صورت کہ جس میں صرف زن وشوہر کے بیضہ یا مادہ کو اکٹھا کیا جائے (خواہ ٹیسٹ ٹیوب کے اندر شوہر و بیوی کا مادہ یا بیضہ رکھا جائے یا شوہر کا مادہ کسی طرح نکال کر اسے کسی ذریعہ سے بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے) تو اگر زوجین کے علاوہ کسی اور کے سامنے دونوں یا ان میں سے کسی ایک کی بھی شرمگاہ نہ

کھلے اور مادہ کے اخراج، نیز رحم میں اسے داخل کرنے کا ایسا طریقہ اختیار کیا جانا اگر ممکن ہو کہ جس میں شرعی قباحتیں نہ ہوں تو اصولاً یہ عمل حرام نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے حرام ہونے کی کوئی مضبوط وجہ نظر نہیں آتی، زیادہ سے زیادہ خلافِ سنت اور متوارث طریقہ سے مخالف ہونے کی وجہ سے اسے مکروہ قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن اولاد کا ہونا اگر صرف اسی طریقہ پر موقوف ہو تو واحد ذریعہ ہونے کی وجہ سے یہاں کراہت کا دفع ہو جانا بھی مستبعد نہیں۔ اسی سے یہ ثابت ہوا کہ نلکی زادہ کا حکم جاننے کے لئے پہلے یہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ اس صورت میں مادہ تولید کے اخراج کا کیا طریقہ عموماً اختیار کیا جاتا ہے؟ اور پھر عورت کے رحم میں اسے داخل کس طرح کیا جاتا ہے؟ اگر شوہر عزل کے طریقہ سے اپنا مادہ اکٹھا کر کے اور پھر وہ خود ہی کسی نلکی (یا انجکشن سے) اپنی بیوی کے رحم میں داخل کر دے تو یہ شکل جائز ہوگی'' (جدید مسائل کا شرعی حل، ص۲۱۲، ۲۱۳، بعنوان''ٹیسٹ ٹیوب نلکی کے ذریعہ اولاد''

ناشر: ادارہ اسلامیات، لاہور، اشاعت: محرم ۱۴۲۱ھ، مئی 2000ء)

(2)......مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقِ کار میں کسی ایسے مرض کا علاج نہیں کیا جاتا، جس کی وجہ سے کسی جسمانی تکلیف میں ابتلاء ہو، یہ دفعِ مضرتِ بدنیہ نہیں، بلکہ جلبِ منفعت ہے، اس لئے یہ عمل لیڈی ڈاکٹر سے بھی کروانا جائز نہیں، مرد ڈاکٹر سے کروانا انتہائی بے دینی کے علاوہ ایسی بے غیرتی و بے شرمی بھی ہے، جس کے تصور سے بھی انسانیت کوسوں دور بھاگتی ہے، اللہ تعالیٰ کو ناراض کر کے جو اولاد حاصل کی گئی وہ وبال ہی بنے گی'' (احسن الفتاویٰ ج۸ ص۲۱۵، بعنوان''ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا حکم''، کتاب الحظر والاباحۃ، متفرقات الحظر والاباحۃ، ناشر: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، طبع چہارم: ۱۴۲۵ھ)

(3)......مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ڈاکٹر سے ایسا عمل کرانا قطعی حرام ہے، سترِ عورت فرض ہے، عورت کی شرم گاہ (جائے پیشاب) عورتِ غلیظہ ہے، شرم گاہ کے بالائی حصہ کو بلاوجہ شرعی دوسرے کے لئے دیکھنا جائز نہیں ہے، تو اندرونی حصہ کو دیکھنا، اور شرم گاہ کو چھونا کس طرح جائز ہوسکتا ہے؟ میاں بیوی سخت گناہ گار ہوں گے، اور شوہر از روئے حدیث دیوث بنے گا، اور جنت کی خوشبو سے محروم رہے گا، لہٰذا اس عمل سے قطعاً احتراز کیا جائے'' (فتاویٰ رحیمیہ، ج۱۰ص۱۷۹، بعنوان ''بذریعہ انجکشن رحم میں مادیہ منویہ پہنچانا'' کتاب الحظر والاباحۃ، فعل جائز و نا جائز، ناشر: دارالاشاعت، کراچی، تاریخِ طبع: مارچ 2009ء)

(4)......مولانا مفتی محمد عبدالسلام چاٹگامی صاحب کے فتاویٰ میں ہے:

''شوہر اور بیوی کے جرثومے کو غیر فطری طریقہ سے نکالنے، اور عورت کے رحم میں داخل کرنے میں اگر تیسرے مرد یا عورت کا عمل دخل ہوتا ہے، اور اجنبی مرد، یا عورت کے سامنے شرمگاہ دیکھنے، یا دکھانے اور مَس کرنے، یا کرانے کی ضرورت پڑتی ہے، تو اس طرح بے حیائی اور بے پردگی کے ساتھ بچہ پیدا کرنے کی خواہش پوری کرنے کی اجازت شرعاً نہ ہوگی، کیونکہ بچہ پیدا کرنا کوئی فرض، یا واجب امر نہیں ہے، نہ ہی بچہ پیدا نہ ہونے سے انسان کو جان، یا کسی عضو کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، تو گویا کہ کوئی شرعی ضرورت واضطراری کیفیت نہیں پائی جاتی، جس سے بدن کے مستور حصے خصوصاً شرمگاہ کو اجنبی مرد، یا عورت ڈاکٹر کے سامنے کھولنے کی اجازت ہو۔

لہٰذا ٹیسٹ ٹیوب کے دوسرے طریقہ کو اگر کسی اجنبی مرد، یا اجنبی عورت ڈاکٹر کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے، تو جائز نہیں ہے، یعنی گناہِ کبیرہ کا ارتکاب ہوگا، تاہم بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا، اس کو باپ سے وراثت ملے گی، صحیح اولاد کے احکام اس پر جاری ہوں گے'' (جواہر الفتاویٰ، ج۱ص۲۲۶،۲۲۷، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت، مطبوعہ:

اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن کراچی)

لیکن اس کے برعکس اس غرض کے لیے معالج وغیرہ کے سامنے کشفِ عورت یعنی ستر کھولنے کو جائز قرار دینے والوں کا کہنا ہے کہ:

☜ ......اولاد کا نہ ہونا عموماً کسی بیماری ہی کی وجہ سے ہوتا ہے یا تو عورت کے اندر کوئی نقص ہوتا ہے یا مرد میں کوئی نقص ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ اولاد کے حصول پر قادر نہیں ہوتے۔

چنانچہ مصنوعی تولیداورٹیسٹ ٹیوب بے بی کی مذکورہ جائز دوصورتیں بھی اسی سے متعلق ہیں، جن میں مرد یا عورت میں کوئی بیماری، یا نقص ہو، جس کی وجہ سے اولاد کا حصول ممکن نہ ہو، جیسا کہ پیچھے گزرا۔

اور بیماری کا علاج کرانا جائز ہے، جس کی خاطر معالج وغیرہ کے سامنے کشفِ عورت اور ستر کھولنے کی بھی گنجائش ہے۔

☜ ......شادی شدہ عورت اوراس کے شوہر کے لئے اولاد کے حصول کی ضرورت ایک جائز اور حلال مقصد ہے۔

☜ ......فقہائے کرام نے ولد کی حاجت کو حاجتِ اصلیہ میں شمار کیا ہے۔

☜ ...... بلکہ اولاد کا حصول نکاح کے اہم مقاصد میں سے ہے۔

☜ ......اور فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق لوگ عادتاً نکاح پر اقدام ہی توالد کی غرض سے کرتے ہیں اور وطی سے مقصود بھی تقاضۂ شہوت کی تکمیل کے ساتھ حصولِ ولد ہوتا ہے۔

☜ ......اولاد کے حصول کے بغیر بعض اوقات زوجین کو مشقت اور تنگی لاحق ہوتی ہے، اور ایک دوسرے پر الزام تراشی اور باہم جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے اسی وجہ سے اولاد کے نہ ہونے کی صورت میں عامۃ الناس پریشانی کا شکار ہوتے ہیں اور دربدر اس کے علاج ومعالجہ کے لئے پھرتے ہیں۔

☜ ......اولاد نہ ہونے کی وجہ سے آج کل عام طور پر میاں بیوی میں طلاق کی نوبت آجاتی ہے اور طلاق سخت ناپسندیدہ چیز ہے، جس سے بچنے کی تدابیر اختیار کرنے کی شریعت تعلیم

دیتی ہے۔

☜ ......بعض اوقات اولاد نہ ہونے کی صورت میں دوسری شادی کی نوبت آتی ہے اور ہمارے معاشرہ میں اس کی وجہ سے کئی قسم کے معاشی ومعاشرتی مسائل پیدا ہوجاتے ہیں، نیز آج کل عام لوگوں کی طبائع میں ایک سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل وانصاف کی کمی ہے، پھر اس کے نتیجہ میں اختلاف ونزاع پیدا ہوتا ہے۔

☜ ......بعض اوقات طلاق یا نکاحِ ثانی کی صورت میں دوخاندانوں میں تنازع طول پکڑ جاتا ہے جس کے نتیجے میں قتل اور لڑائی جھگڑے تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔

☜ ......اس کے علاوہ اولاد کے حصول کے لئے ولادت کے موقع پر اور اس سے پہلے حمل کے دوران بغرض تشخیص ستر کھولنے کی شرعاً اجازت ہے، جس سے اولاد کے ابتداءً حصول کے لئے بھی فی الجملہ ستر کھولنے کی گنجائش ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ بہت سی چیزوں کی بقااور ابتدا کا ایک ہی حکم ہے۔

☜ ......اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ شریعت کے مقاصدِ خمسہ میں حفظِ دین، حفظِ نفس، حفظِ عقل اور حفظ مال کے علاوہ، حفظِ نسل داخل ہے، اور مقاصد خمسہ کے حصول اور بقا کی تدابیر ضرورت وحاجت میں شامل ہیں (ملاحظہ ہو: اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کے اہم فقہی فیصلے، صفحہ ۷۰، بعنوان ''ساتواں فقہی سیمینار'' ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، طبع اول: دسمبر 1997ء) [1]

---

[1] وقد ظهر التلقيح الصناعي في العصر الحديث تلبية للحاجة الى الولد لما واجهت الانسان مشكلة العقم، فكانت البحوث والاكتشافات العلمية في مجال المرض والطب متجهة لحل هذه المعضلة. (عموم البلوىٰ ص ٤٧٦، بحواله اطفال الانابيب بين العلم والشريعة ص ٥٥، ٥٦)

ولأن مصالح النكاح أكثر، فإنه يشتمل على تحصين الدين، وإحرازه، وتحصين المرأة وحفظها، والقيام بها، وإيجاد النسل، وتكثير الأمة، وتحقيق مباهاة النبي -صلى الله عليه وسلم- وغير ذلک من المصالح الراجح أحدها على نفل العبادة (المغني لابن قدامة، ج٧ ص ٥، كتاب النكاح، فصل الناس في النكاح على ثلاثة اضرب)

عقد النكاح يوجب الفراش بنفسه لكونه عقدا موضوعا لحصول الولد شرعا قال النبي -عليه الصلاة والسلام- تناكحوا توالدوا تكثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة ولو بالسقط وكذا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مجموعی طور پر یہ تمام امور اور ان میں سے بعض امور ''شرعی حاجت'' کا درجہ رکھتے ہیں، اور ''تلقیح'' دراصل حفظِ نسل کے حصول کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کی ایک تدبیر اور طریقہ وذریعہ ہے۔

اور ''اسبابِ رخصت'' و ''اسبابِ تخفیف'' میں فقہائے کرام نے، مرض، عُسر اور نقص کو بھی شمار کیا ہے جن کی وجہ سے حاجت کے وقت بہت سے احکام میں سہولت حاصل ہوجاتی ہے (ملاحظہ ہو، اہم فقہی فیصلے، صفحہ ۷۵، بعنوان ''ساتواں فقہی سیمینار'' ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، طبع اول: دسمبر 1997ء) ؎

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

الناس يقدمون على النكاح لغرض التوالد عادة فكان النكاح سببا مفضيا إلى حصول الولد(بدائع الصنائع، ج٦ص ٢٤٣، كتاب الدعوىٰ، دعوى النسب، مايثبت به النسب)

أن المقصود من الوطء فى الأصل حصول الولد لا اقتضاء الشهوة، وما ركب فيها من الشهوة حاملها على تحصيل الولد(تبيين الحقائق ، ج٣ص ٢٣، كتاب الطلاق، باب العنين وغيره)

ولأن الحاجة إلى الولد أصلية لأن الإنسان يحتاج إلى إبقاء نسله كما أنه يحتاج إلى إبقاء نفسه (العناية شرح الهداية، ج٥ص ٤٢، كتاب العتاق، باب الاستيلاد)

(قوله :ولأن الحاجة إلى الولد أصلية) كحاجته إلى الأكل :أى وحاجته إلى أمه مساوية لحاجته إلى الولد ولهذا جاز استيلاده جارية ابنه بغير إذنه؛ لحاجته إلى وجود نسله كما جاز له أكل ماله للحاجة وحاجته الأصلية مقدمة على الدين (فتح القدير ،ج٥ص ٤٢، كتاب العتاق، باب الاستيلاد)

ولأن الحاجة إلى الولد أصلية فتقدم على حق الورثة والدين كالتكفين(البحر الرائق، ج٤ص ٢٩٥، كتاب العتق، باب الاستيلاد)

لأن الحاجة إلى الولد أصلية(مجمع الانهر، ج ١ ص ٥٣٥، كتاب الاعتاق، باب الاستيلاد)

؎ المصالح الضرورية هى التى يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث اذا فقدت اختلت الحياة فى الدنيا وشاع الفساد وضاع النعيم الابدى وحل العقاب فى الآخرة .

وهٰذه الضروريات خمس وهى الدين والنفس والعقل والنسل والمال وهى أقوى مراتب المصالح...... وقد حفظ الشرع هٰذه الضروريات من ناحيتين ناحية ايجادها وتحقيقها وناحية بقائها الأولىٰ ايجابية تتعلق بمراعاتها من جانب الوجود والثانية سلبية تتعلق بمراعاتها من جانب العدم كما قال الشاطبى (اصول الفقه الاسلامى لدكتور وهبة الزحيلى ،جلد ٢ صفحه ١٠٢٠، ١٠٢١ ،الباب السادس:مقاصدالشريعة العامة ، الناشر: دارالفكر، دمشق،الطبعة الاولىٰ: ١٤٠٦هـ،1986م)

اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں مذکورہ تینوں اسباب مختلف نوعیّتوں سے جمع ہو جاتے ہیں (جیسا کہ اوپر گزرا)

مندرجہ بالا وجوہات کے پیشِ نظر اس کو دفعِ مضرت کا درجہ حاصل ہوگا؛ لہٰذا بوقتِ ضرورت مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا مجوزہ طریقۂ کار اپنانا اور اس کی خاطر ضرورت پڑنے پر معالج وغیرہ کے سامنے ستر کھولنا جائز ہے۔

پھر یہ ایک مستقل موضوع ہے کہ حاجت کے وقت ممنوع فعل کی اجازت ہوتی ہے یا نہیں ہوتی اور اگر ہوتی ہے تو کس قسم کے ممنوع فعل کی اجازت ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں اہلِ علم حضرات کا اختلاف ہے، اور اس میں کئی آراء پائی جاتی ہیں، ان میں اگرچہ بعض اہلِ علم حضرات کا کہنا یہ ہے کہ حاجت کے وقت کسی بھی قسم کی حرام چیز حلال نہیں ہوتی یا جس چیز کی ممانعت عمومی قواعدِ شرعیہ یا قیاس پر مبنی نہ ہو، بلکہ منصوص ہو؛ وہ حاجت کے وقت جائز نہیں ہوتی۔

لیکن بعض اہلِ علم حضرات کی ایک رائے یہ ہے کہ جس چیز کی حرمت قطعی نہ ہو، بلکہ ظنی یا مکروہِ تحریمی ہو، وہاں ''حاجت'' کی بنیاد پر گنجائش پیدا ہو جاتی ہے (ملاحظہ ہو: ملکیتِ زمین اور اس کی تحدید ص۱۱۳ تا ۱۱۵، ناشر: مکتبہ دار العلوم کراچی، طباعت بارِ دوم: رجب ۱۴۱۳ھ، نظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي، صفحه ۲۷۴، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة: ۱۴۰۵ھ، 1985م، المدخل الفقهي العام، ج۲ ص ۱۰۰۵، للشيخ الزرقاء، الفصل: ۸۱ شرح قواعد المجلة وتصنيفها) [1]

---

[1] يتضح من ذلک ومن بقية الأمثلة التی يوردها الفقهاء عن الضرورة والحاجة أنهما يختلفان فی الحکم من ناحيتين:

(الف)......أن الضرورة تبيح المحظور، سواء أکان الاضطرار حاصلا للفرد أم للجماعة، بخلاف الحاجة، فإنها لا توجب التدابير الاستثنائية من الأحکام العامة إلا إذا کانت حاجة الجماعة، وذلک لأن لکل فرد حاجات متجددة ومختلفة عن غيره، ولا يمکن أن يقرر لکل فرد تشريع خاص به، بخلا ف الضرورة فإنها نادرة وقاصرة .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اورایک رائے یہ ہے کہ حاجت کے وقت حرام لغیرہٖ کی اجازت ہوتی ہے، حرام لعینہٖ کی اجازت نہیں ہوتی، اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کی تجویز یہی ہے، چنانچہ اسلامی فقہ اکیڈمی ہند نے ضرورت وحاجت کے متعلق جو متفقہ تجاویز منظور کی ہیں، ان میں پہلی تجویز کی چوتھی شق درجِ ذیل ہے:

''ضرورت وحاجت کے احکام میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت کے ذریعہ ایسے منصوص احکام سے بھی استثناء کی گنجائش ہوتی ہے جن کی ممانعت قطعی ہو اور جو بذاتِ خود ممنوع ہوں۔ حاجت اگر عمومی نوعیت کی نہ ہو تو اس کے ذریعہ ان ہی احکام میں استثناء کی گنجائش پیدا ہوتی ہے جن کی ممانعت بذاتِ خود مقصود نہ ہو بلکہ دوسرے محرمات کے سدِ باب کے لئے ان سے منع کیا جاتا ہے'' (اہم فقہی فیصلے، صفحہ ۷۱، بعنوان ''ساتواں فقہی سیمینار'' ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، طبع اول: دسمبر 1997ء) لے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(ب)......أن الحكم الاستثنائی الذی يتوقف على الضرورة هو إباحة موقتة لمحظور ممنوع بنص الشريعة، تنتهی هذه الإباحة بزوال الاضطرار، وتتقيد بالشخص المضطر.

اما الأحكام التی تثبت بناء على الحاجة فهی لاتصادم نصا، ولكنها تخالف القواعد والقياس، وهی تثبت بصورة عامة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره (المدخل الفقهی العام، لمصطفٰی احمد الزرقا، ج۲ص ۱۰۰۶، ۱۰۰۸، القسم الثالث، الباب العاشر، الفصل: ۸۱ شرح قواعد المجلة وتصنيفها، الناشر: دارالقلم، دمشق، الطبعة الاولٰی: ۱۴۱۸ھ، 1998م)

لے ان المحرم لذاته لايباح الالالضرورة وذالک لان سبب تحريمه ذاتی فهو يمس ضروريا فلايزيل تحريمه الا ضروری مثله فاذا كان التحريم بسبب الاعتداء على العقل كشرب الخمر فانها لاتباح الخمر الااذا خيف الموت عطشا لان الضرورات هی التی تزيل المحظورات التی حرمت لانها مست ضروريا، اماالمحرم لغيره فانه يباح للحاجة لاللضرورة وذالک لانه لايمس ضروريا ولذا ابيحت رؤية عورة المرأة عندالعلاج اذا كانت الرؤية لازمة للعلاج (اصول الفقه لشيخ أبی زهرة ص ۴۰)

كما وقع الاتفاق بينهم على أن المحرمات نوعان: محرمات لذاتها، ومحرمات لغيرها، فالأولى لا يرخص فيها عادة إلا من أجل المحافظة على مصلحة ضرورية، والثانية يرخص فيها حتى من أجل

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

معلوم ہوا کہ حاجت کے وقت بعض اہلِ علم حضرات کے نزدیک مکروہ تحریمی کے ارتکاب کی گنجائش ہو جاتی ہے اور بعض حضرات کے نزدیک محظور لغیرہٖ اور منہی لغیرہٖ کی اجازت ہوتی ہے۔ [1]

اب دیکھنا یہ ہے کہ کشفِ عورت مکروہ تحریمی ہے، یا حرام قطعی؟

تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ کشفِ عورت کی ممانعت دلیلِ ظنی سے ثابت ہے، اور اس کے لئے کتبِ فقہ میں جو لفظِ حرام، یا تحریم استعمال ہوتا ہے، اس سے مراد کراہتِ تحریمی ہے (ضرورت وحاجت ص ۳۷۸، ۳۷۹، مضمون ''مسئلہ ضرورت وحاجت، از مولانا مفتی شبیر احمد''، ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، کراچی)

اسی طرح کشفِ عورت بعض حضرات کی تصریح کے مطابق منہی لغیرہٖ ہے، کیونکہ اس کی حرمت ''سداً لباب الزنا'' ہے اور اس سے اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں اور ''ماحرم سداً للذریعة یباح للمحتاج'' ایک فقہی اصول ہے (ملاحظہ ہو ''ضرورت وحاجت'' ص ۱۵ و ص ۵۰ و ص ۱۸۰، مطبوعہ: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، کراچی)

اس لیے حاجت کے وقت مکروہ تحریمی یا حرمت لغیرہٖ کے جواز کے قائلین کی آراء کے مطابق تلقیح کی غرض سے کشفِ عورت جائز ہوا۔

اس کے علاوہ فقہائے کرام نے حاجت ہی کی وجہ سے تحملِ شہادت کی غرض سے زنا کے وقت سترِ غلیظ کو دیکھنے کی اجازت دی ہے، حالانکہ دیکھنے سے پہلے گواہی ضروری نہیں اور گواہی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

المحافظة على مصلحة حاجية. على أنه لا مانع من أن تعامل هذه معاملة الأولى ولو في بعض الحالات، وعلى هذا الأساس وما قبله جاء ت القاعدة الفقهية :الحاجة تنزل منزلة الضرورة .وقد خرج الفقهاء اعتمادا عليها جزئيات متفرقة يمكن أن تكون أصولا يلحق بها ما يماثلها من نظائرها (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۲ ص ۱۶۲، ۱۶۳، حرف الراء، مادة "رخصة")

[1] ان آراء کا ذکر ہم نے اپنے الگ مستقل مضمون بعنوان ''ضرورت وحاجت اور استقراض بالربح کی تحقیق'' میں کر دیا ہے۔ محمد رضوان۔

دینے کے لئے پہلے سے دیکھنے کی اجازت دی جارہی ہے، جو ظاہر ہے کہ کوئی ضرورت اور اضطرار والی حالت نہیں۔

اور فقہائے کرام نے حاجت کے وقت بیماری کے علاج کے لئے کشفِ عورت کی اجازت دی ہے:

"والطبيب انماينظر من العورة بقدر الحاجة"

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ، ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"سترِ عورت بے شک فرض ہے، مگر جمیع احوال میں نہیں، بلکہ ان میں سے ضرورت کی حالت مستثنیٰ ہے، اور یہ ضرورتِ شرعیہ نہیں، بمعنیٰ "التاثير بتركه" بلکہ طبعی وعادی ہے، جس کا شریعتِ مقدسہ نے مکلفین کے ضعف کے سبب اعتبار کیا ہے، اور طبعی وعادی ہونا، اس کا بمعنیٰ "موقوف عليه الصحة عادةً غالبةً" ہونا ظاہر ہے، پس اس طرح سے ضرورت من حیث العادت وعدمِ ضرورت من حیث الشرع میں کچھ تنافی نہیں، اور متاخرین نے تداوی بالحرام کو بھی جائز کہہ دیا ہے، اور اس پر عمل کرنے کی بھی گنجائش ہے" (امداد الفتاویٰ، ج۴ص۲۱۱، بعنوان "مرضِ فتق کے علاج کے جواز پر شبہ اور اس کا جواب" کتاب الحظر والاباحۃ، احکام متعلقہ علاج ودوا وغیرہ، ناشر: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع جدید: شعبان ۱۴۳۱ھ، جولائی 2010)

اور جیسے مرض کا ازالہ ایک طبعی ضرورت ہے؛ اسی طرح تحصیلِ اولاد بھی ایک طبعی ضرورت ہے، اگر یہ بات تسلیم نہ کی جائے تو لازم آئے گا کہ عقم (INFERTILITY) کی تشخیص وعلاج میں بھی کسی کے سامنے شرمگاہ کھولنے کی اجازت نہ ہو؛ کیونکہ اس میں بھی کوئی تکلیف اور اذیت نہیں ہوتی (مریض ومعالج کے اسلامی احکام، صفحہ ۲۸۱ بتغیر، باب: ۴۱ "مصنوعی تخم ریزی" ناشر: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی) [1]

---

[1] علامہ شاطبی رحمہ اللہ نے تو سترِ عورت کو "تحسینات" میں شمار کیا ہے، اور تحسینات کا درجہ ضرورت وحاجت کے بعد بیان کیا ہے:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اسی طرح فقہائے کرام نے ’’ختــان بـعـد البلوغ‘‘ کا جواز بیان فرمایا ہے، جس میں کشف عورتِ غلیظ ہوتا ہے (کما فی امداد المفتین ص۸۰۴، بعنوان ’’ختنہ بعد بلوغ کا حکم‘‘ کتاب الاضحیۃ والعقیقۃ والختان، ناشر: دارالاشاعت کراچی، طباعت: مئی 2001ء، فتاویٰ محمودیہ، ج۱۹ص ۴۶۶، کتاب الحظر والاباحۃ، باب خصال الفطرۃ، الفصل الخامس فی الختان، ناشر: دارالافتاء جامعہ فاروقیہ، کراچی، فتاویٰ حقانیہ، ج۲ص۴۶۶، کتاب الکراہیۃ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلک قسم مكارم الأخلاق.

وهى جارية فيما جرت فيه الأوليان:

ففى العبادات، كإزالة النجاسة -وبالجملة الطهارات كلها -وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلک.

وفـى الـعـادات، كـآداب الأكـل والشـرب، ومـجـانبة الـمـآكـل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار فى المتناولات.

وفـى المعاملات، كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب، الشهـادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير، وما أشبهها.

وفى الجنايات، كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد.

وقـليـل الأمثـلة يـدل عـلـى ما سواها مما هو فى معناها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائـدة عـلـى أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضرورى ولا حـاجـى، وإنـمـا جـرت مـجـرى الـتـحسين والتزيين(الموافقات فى اصول الشريعة لـلشاطبى، ج۲ص ۲۲، ۲۳، كـتـاب الـمـقـاصـد، الـقـسـم الاول مقاصد الشرع،النوع الأول :فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة)

اور دکتور وہبۃ الزحیلی نے بھی ’’أُصـول الفقه الاسلامى ‘‘میں سترِ عورت کو تحسینات میں شمار کیا ہے اور ضرورت وحاجت کے وقت اس کی اجازت دی ہے۔

ويـتـرتـب عليه أنه لايراعى حكم تحسينى إذا أدت رعايته إلى إبطال حكم حاجى أو ضرورى، فيباح مثلاً كشف الـعورة عند الضرورة أوالحاجة لإجراء عملية أو جراحية أو تشخيص مرض أو علاج، لأن الـمـحـافظة عـلـى الـنفس ضرورى، ومـا أدى الٰى ذلک فهـو ضـرورى، وسـتـر الـعـورة من الـتـحسيـنـات، فلا يلتفت إليه أمـام الضرورة أو الـحـاجة (اصـول الـفـقه الاسلامى ،جلد۲ صفحه ۱۰۲۷ ،البـاب السـادس ،مـقـاصـد الشـريـعة الـعـامة، الـنـاشـر: دارالفكر، دمشق، الطبعة الأولٰى: ۱۴۰۶ ھ، 1986م)

اگر یہ بات درست مان لی جائے تو اس سے بدرجۂ اولیٰ تلقیح کے لئے مجبوری کے وقت کشفِ عورت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

لكن فيه تأمل. محمدرضوان.

والاباحۃ، باب المسائل المتفرقۃ) [1]

حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فرض ستر ضرورت میں ساقط ہوجاتا ہے، اور سنت کی ضرورت مباح کی ضرورت سے بڑھ کر ہے، اور تداوی محض مباح ہے (جب) اس کے لئے نظر اور لمس جائز ہے، تو ختنہ کے لئے بالاولیٰ'' (امداد الفتاویٰ، ج۴ص۲۳۹، بعنوان ''نومسلم کی ختنہ کا حکم'' کتاب الحظر والاباحۃ، بالوں کے حلق وقصر اور خضاب وغیرہ کے احکام، ناشر: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع جدید: شعبان ۱۴۳۱ھ، جولائی 2010)

جبکہ ختنہ سنت ہے اور ستر کا چھپانا فرض ہے [2]

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس شبہ کا ایک محققانہ وفقیہانہ جواب تحریر فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

---

[1] اتفق الفقهاء على جواز النظر للعلاج وما فى معناه، مهما كان الناظر والمنظور إليه، رجلا أو امرأة، ومهما كان محل النظر عورة أو غيرها، وذلك بشروط هى:
أ -أن توجد حاجة ماسة للعلاج ونحوه، كمرض أو ألم أو هزال فاحش يعتبر أمارة على وجود مرض، وألحقوا بذلك حاجات أخرى منها الختان للرجال والنساء ، لأنه سنة فى حق الرجال ومكرمة فى حق النساء(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٤٠ص ٣٦٦، حرف النون، مادة "نظر")
فمن جملة الأعذار الختان، والختان ينظر عند ذلك الفعل، وكذلك الخافضة تنظر؛ وهذا لأن الختان سنة، وهو من جملة الفطرة فى حق الرجل لا يمكن تركه، ومن ذلك عند الولادة(المحيط البرهانى، ج٥ص ٣٣٦، كتاب الاستحسان والكراهية، الفصل التاسع فيما يحل للرجل النظر إليه، وما لا يحل، وما يحل له مسه، وما لا يحل)
(والخافضة للجارية كالخاتن للغلام) يعنى أن الخافضة والختان ينظران إلى العورة لأجل الضرورة ، لأن الختان سنة فى حق الرجال مكرمة فى حق النساء فلا يترك (العناية شرح الهداية، ج ١٠ ص٢٧، كتاب الكراهية ، فصل فى الوطء والنظر واللمس)
فلا بأس بالنظر الى العورة لاجل الضرورة فمن ذلك ان الخاتن ينظر ذالک الموضع والخافضة كذالک تنظر ،لان الختان سنة وهو من جملة الفطرة فى حق الرجال لا يمكن تركه وهو مكرمة فى حق النساء ايضا(المبسوط للسرخسى،ج١٠ ص ١٥٦ ،كتاب الاستحسان،النظر الى الاجنبيات)

[2] اسی وجہ سے ''فتاویٰ رحیمیہ ج ۱۰ص ۱۳۴، کتاب الحظر والاباحۃ، باب الختان وقلم الاظفار وغیرہ، مطبوعہ: دار الاشاعت کراچی'' پر ختان بعد البلوغ کا عدمِ جواز مذکور ہے۔ (ختان بعد البلوغ کا جواز مذکور ھے..طارق)

وماتضمنه كلام السائل من ان الحرام لايباح الا لامرواجب غير مسلم، فان الفطر فی رمضان حرام ومع ذلک يباح لامر جائز كسفر كذافي فتح الباری ج ۱ ص ۲۹۱.

قلت والاصل فيه ماقاله فقهائنا قديفتقر ضمنا مالا يفتقر قصداً

(الاشبـــاه ص ۹۶) (امداد الاحکام، ج۴ص۴۲۹، کتاب اللباس والزینۃ، مسائل متفرقہ، ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع جدید: محرم ۱۴۳۰ھ، جنوری 2009ء)

اس اصول کے پیشِ نظر دیکھا جائے تو تلقیح کے مسئلہ میں کشفِ عورت اور ستر کا دیکھنا علاج یا ایک حاجت پوری کرنے کی غرض سے ضمناً لازم آتا ہے، بذاتِ خود اور اصلاً و قصداً کشفِ عورت اور ستر پر نظر کرنا مقصود نہیں ہوتا۔

یہی وجہ ہے کہ رابطہ عالمِ اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اس سلسلہ میں یہ قرارداد منظور کی:

''شادی شدہ عورت جو حاملہ نہیں ہوسکتی ہے، اسے اور اس کے شوہر کے لئے بچہ کی ضرورت ایک جائز مقصد ہے، جس کے لئے مصنوعی بارآوری کا جائز طریقہ اپنا کر علاج کرانا درست ہے'' (رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کے اہم فقہی فیصلے، پانچواں فیصلہ ''مصنوعی بارآوری اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی، بحوالہ عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل ص۱۵۲ و ص۱۶۵، ترتیب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، طبع اول: ربیع الاول ۱۴۲۲ھ)

اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اول تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک غیر معمولی جذبہ ہوتا ہے، بالخصوص عورتوں کے معاملے میں ولادت سے محرومی اکثر اوقات عورت کو مختلف نسوانی، دماغی، قلبی اور جسمانی امراض کا شکار بنا دیتی ہے، بسا اوقات یہ چیز زوجین کے درمیان سخت نفور اور کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی ہے اور بعض اوقات عفت و عصمت پر بھی بن

آتی ہے، اس لئے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق ہر عورت کے لئے ممکن ہے ''ضرورت'' نہ ہو، لیکن بعض خواتین کے لئے ''حاجت'' کا درجہ اختیار کر لیتی ہے، جس کو بعض مواقع میں ''ضرورت'' ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔

اب جب ہم فقہی تصریحات دیکھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی بے ستری کو گوارا کیا گیا ہے، جو بجائے خود کوئی شدید مرض نہیں لیکن امکانی طور پر شدید امراض کا باعث بن سکتا ہے، جیسا کہ اولاد سے محرومی بعض شدید امراض کا سبب بن جاتی ہے'' (ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، ج۵، ص۱۰۲، ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے تولید اور اس سے متعلق احکام، ناشر: زمزم پبلشرز، کراچی، تاریخِ اشاعت: جون2010ء)

ٹیسٹ ٹیوب کی مدد لاولد افراد کے لیے دراصل ایک ذریعۂ علاج ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے انسانی مسائل کو تین خانوں، ضرورت، حاجت، اور تحسین میں تقسیم کیا ہے، اور ممنوعات کو صرف اس وقت جائز رکھا ہے، جبکہ ضرورت یا حاجت اس کی اجازت کا تقاضا کرے لیکن فقہی جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ کے باب میں فقہاء نے ایک گونہ زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور یُسر و سہولت کو راہ دی ہے (ایضاً صفحہ۱۰۳)

اور مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کے چار مراحل ہیں:

(1) شوہر کی منی حاصل کرنا (2) بیوی کا نطفہ (Ovum) حاصل کرنا (3) ٹیسٹ ٹیوب میں بیوی کے نطفہ کو شوہر کے نطفہ سے بارآور کرنا (4) بارآور شدہ نطفہ (جواب علقہ ہے) کو بیوی کے رحم میں منتقل کرنا۔

یہ تمام مراحل علاجِ عقم کے طور پر جائز ہیں، لہٰذا اگر بعض عوارض کی بنا پر کوئی جوڑا

اس طریقہ کو اختیار کر کے اولاد کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو جائز ہے (مریض ومعالج کے اسلامی احکام، باب بیالیس: ’’ٹیسٹ ٹیوب بارآوری‘‘ صفحہ ۲۸۲، ۲۸۳، ناشر: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

ہمارے نزدیک اس سلسلہ میں یہی آخری قول راجح ہے اور اولاد کے حصول کی خاطر تلقیح کے لئے اگر خود اپنے طور پر یا زوجین کا ایک دوسرے کی مدد کر کے تدبیر اختیار کرنا ممکن و کارآمد نہ ہو اور ڈاکٹر و معالج وغیرہ کے سامنے ستر کھولنا ضروری ہو، تو اس کی آنے والی علاج معالجہ کی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے شرعاً اجازت ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں زوجین کو ضرورت کے وقت مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی جائز صورت پر عمل کے دوران، اگر معالج و ڈاکٹر وغیرہ کے سامنے اپنا ستر کھولنے اور بے پردگی اختیار کرنے کی ضرورت پڑے، تو اس کی بقدرِ ضرورت گنجائش ہے۔

خاتون کے ستر والے حصہ میں علاج معالجہ کی شرائط

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے جن دو طریقوں کی اجازت دی گئی ہے، ان میں اگر عورت کو دوسرے کے سامنے ستر کھولنا ضروری ہو اور سترِ غلیظ کا غیر کے سامنے کھولنا لازم آتا ہو، تو عورت کے علاج کے سلسلہ میں ستر کھولنے کے جو اصول ہیں ان کی رعایت یہاں بھی ضروری ہوگی، کیونکہ اس کی اجازت حاجت اور علاج معالجہ کے اُصول پر ہی مبنی ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء نے جو اُصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ:

> علاج کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ مریض خاتون کے لئے اگر ستر کھولے بغیر علاج ممکن ہو تو پھر ستر کھولنا جائز نہیں، دوسرے یہ کہ اگر کوئی مسلمان خاتون معالج میسر ہو تو مریضہ کے جسم کے کسی حصہ کو کھولنے کے لئے اسی کی خدمات حاصل کرنی ضروری ہیں، اگر مسلمان خاتون ڈاکٹر میسر نہ ہو تو پھر کسی بااعتماد غیر مسلم خاتون ڈاکٹر سے علاج کرایا جائے اور اگر وہ بھی میسر نہ ہو تو پھر کسی مسلمان مرد ڈاکٹر کی

خدمات حاصل کرنے کی اجازت ہے، اگر مسلمان مرد ڈاکٹر بھی میسر نہ ہو تو اس صورت میں غیر مسلم مرد ڈاکٹر سے علاج کرایا جاسکتا ہے لیکن مرد سے علاج کرانے میں یہ شرط ہے کہ وہ مریضہ کے جسم کا صرف اتنا حصہ دیکھے جو مرض کی تشخیص اور علاج کے لئے ناگزیر ہو۔ اس سے آگے نہ بڑھے نیز بقدرِ استطاعت غضِ بصر سے کام لے اور علاج کے دوران مریضہ کا شوہر یا محرم یا کوئی قابل اعتماد خاتون بھی موجود رہے تاکہ خلوت لازم نہ آئے (ملاحظہ ہو: اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی قرارداد اور سفارشات نمبر ۸۱/۱۲/۸ ''مردوں کے ذریعہ عورتوں کا علاج'' بحوالہ ''انٹرنیشنل فقہ اکیڈمی کے شرعی فیصلے'' ص ۲۵۷، ناشر: ایفا پبلیکشنز، نئی دہلی، انڈیا، دوسرا ایڈیشن: ۲۰۱۲ھ، عصرِ حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۵، بہشتی زیور حصہ ۳ ص ۶۳، وطبی جوہر ضمیمہ بہشتی زیور حصہ ۹ ص ۱۱۱)

اور ''عمومُ البلویٰ'' میں ہے کہ:

يقوم بهذا التلقيح امراة طبيبة مسلمة ثقة فان لم يتيسر فطبيبة غير مسلمة ثقة ، فان لم يتيسر فطبيب مسلم ثقة فان لم يتيسر فطبيب ثقة غير مسلم (عموم البلوىٰ، ص ۴۸۱، تاليف: مسلم بن محمد بن ماجد الدوسرى، الباب الرابع، الفصل الثالث، المبحث الأول: استعمال التلقيح الصناعى أو اطفال الانابيب، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الاولىٰ: ۱۴۲۰ھ - 2000م)

فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق مرد کے علاج میں بھی پہلے مرد کے سامنے اور پھر دوسرے درجہ میں عورت کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت ہوگی۔ ''**كما قال الفقهاء ان نظر الجنس الى الجنس اخف من النظر الى غير الجنس**'' [1]

---

[1] بعض اہلِ علم حضرات نے مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقے میں عورت کو صرف عورت کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت دی ہے، مرد کے سامنے نہیں دی؛ لیکن جب اس کو حاجت اور علاج کے زمرے میں شامل مان لیا گیا تو پھر اس کے لیے علاج کے بارے میں مندرجہ بالا قاعدے کے مطابق عمل کرنا جائز ہونا چاہیے۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

خلاصہ یہ کہ مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی جائز صورت کو اختیار کرنے کے دوران

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فلا بأس بالنظر إلى العورة لأجل الضرورة فمن ذلك أن الخاتن ينظر ذلك الموضع والخافضة كذلك تنظر لأن الختان سنة وهو من جملة الفطرة فى حق الرجال لا يمكن تركه وهو مكرمة فى حق النساء أيضا ومن ذلك عند الولادة المرأة تنظر إلى موضع الفرج وغيره من المرأة لأنه لا بد من قابلة تقبل الولد وبدونها يخاف على الولد وقد جوز رسول الله -صلى الله عليه وسلم- شهادة القابلة على الولادة فذاك دليل على أنه يباح لها النظر وكذلك ينظر الرجل إلى موضع الاحتقان عند الحاجة أما عند المرض فلأن الضرورة قد تحققت والاحتقان من المداواة وقال -صلى الله عليه وسلم-: تداووا عباد الله فإن الله لم يخلق داء إلا وخلق له دواء إلا الهرم وقد روى عن أبى يوسف -رحمه الله تعالى- أنه إذا كان به هزال فاحش وقيل له: إن الحقنة تزيل ما بك من الهزال فلا بأس بأن يبدى ذلك الموضع للمحتقن وهذا صحيح فإن الهزال الفاحش نوع مرض يكون آخره الدق والسل وحكى عن الشافعى -رحمه الله تعالى- قال: إذا قيل له أن الحقنة تقويك على المجامعة فلا بأس بذلك أيضا ولكن هذا ضعيف لأن الضرورة لا تتحقق بهذا وكشف العورة من غير ضرورة لمعنى الشهوة لا يجوز وإذا أصاب امرأة قرحة فى موضع لا يحل للرجل أن ينظر إليه لا ينظر إليه ولكن يعلم امرأة دواء ها لتداويها لأن نظر الجنس إلى الجنس أخف.

ألا ترى أن المرأة تغسل المرأة بعد موتها دون الرجل وكذلك فى امرأة العنين ينظر إليها النساء فإن قلن: هى بكر فرق القاضى بينهما وإن قلن: هى ثيب فالقول قول الزوج مع يمينه والمقصود بيان إباحة النظر عند الضرورة فأما ما وراء ذلك من الفرق بين الأخبار ببكارتها وثيابتها ليس من مسائل هذا الكتاب وحاصله أن شهادتهن متى تأيدت بمؤيد كانت حجة والبكارة فى النساء أصل فإذا قلن أنها بكر تأيدت شهادتهن بما هو الأصل وإن قلن هى ثيب تجردت شهادتهن عن مؤيد فلا بد من أن يستحلف الزوج حتى ينضم نكوله إلى شهادتهن وكذلك لو اشترى جارية على أنها بكر فقبضها وقال: وجدتها ثيبا فإن النساء ينظرن إليها للحاجة إلى فصل الخصومة بينهما (المبسوط للسرخسى، ج۰ ۱ ص ۱۵٦، كتاب الاستحسان، النظر الى الاجنبيات)

وقال فى الجوهرة: إذا كان المرض فى سائر بدنها غير الفرج يجوز النظر إليه عند الدواء، لأنه موضع ضرورة، وإن كان فى موضع الفرج، فينبغى أن يعلم امرأة تداويها فإن لم توجد وخافوا عليها أن تهلك أو يصيبها وجع لا تحتمله يستروا منها كل شىء إلا موضع العلة ثم يداويها الرجل ويغض بصره ما استطاع إلا عن موضع الجرح اهـ فتأمل والظاهر أن "ينبغى" هنا للوجوب (رد المحتار، ج٦ ص ۳۷۱، كتاب الحظر والاباحة، فصل فى النظر والمس)

الضرورة والحاجة محققة فى النظر إلى العورة الغليظة عند التحمل بالنسبة لإرادة إقامة الحد وإن لم تكن الضرورة والحاجة محققة بالنظر إلى الستر فالإباحة بالنظر إلى الأول فإن قلت: لماذا جاز لشاهد الزنا النظر عند التحمل ولو اشتهى ولم يجز لغيره وقت التحمل قلنا إنما جاز له؛ لأن مقصوده إقامة الشهادة فلهذه الضرورة جاز قالوا: لأنه يوجد غيره ممن لا يشتهى فإن قيل يمكن هنا أيضا أن يوجد غيره ممن لا يشتهى قلنا لو طلب غيره ممن لا يشتهى لفرغ من فعل الزنا فلهذا جاز هنا ولو اشتهى فتدبره.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جب معالج وڈاکٹر کے سامنے ستر کھولنے کی ضرورت ہوتو مرد، مرد کے سامنے اور عورت، عورت کے سامنے ہی ستر کھولے، البتہ سخت ضرورت ومجبوری میں عورت کو مرد کے سامنے اور مرد کو عورت کے سامنے ستر کھولنے کی گنجائش ہے۔

(2)......شوہر کے مادۂ منویہ کے حصول کا مسئلہ

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے اس طریقۂ کار کو اپنانے کے لئے مادۂ منویہ (منی) کا حصول بھی ایک ضروری چیز ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرد اس طریقۂ کار کو اپنانے کے لئے مادۂ تولید کیسے حاصل کرے؟ تو اس کے جواب میں عرض ہے کہ اگر شوہر بیوی کے ساتھ عزل کے طریقہ سے یا بیوی کے ذریعہ استمنا بالید وغیرہ کے ذریعہ سے اپنا مادہ منویہ حاصل کرے تو یہ شکل بلاشبہ جائز ہے، کیونکہ یہاں ممانعت کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔

فقہائے کرام نے اپنی بیوی کے جسم سے **استمتاع واستمناء** کی اجازت دی ہے اور **استمناء بیدالزوجة** کو **تقبیل وتفخیذ** کا درجہ دیا ہے۔ [1]

اور اگر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہ ہو، تو کیا پھر بیوی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے منی خارج کرنے کی اجازت ہوگی؟

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ والطبيب إنما يجوز له ذلک إذا لم يوجد امرأة طبيبة فلو وجدت فلا يجوز له أن ينظر لأن نظر الجنس إلى الجنس أخف وينبغي للطبيب أن يعلم امرأة إن أمكن وإن لم يمكن ستر كل عضو منها سوى موضع الوجع ثم ينظر ويغض ببصره عن غير ذلک الموضع إن استطاع لأن ما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وإذا أراد أن يتزوج امرأة فلا بأس أن ينظر إليها وإن خاف أن يشتهي لقوله -عليه الصلاة والسلام- انظر إليها لأنه أحرى أن يدوم بينكما ولا يجوز له أن يمس وجهها ولا كفها وإن أمن الشهوة لوجود المحرم ولانعدام الضرورة (تكملة البحرالرائق للطورى، ج٨ص٢١٨، ٢١٩، كتاب الكراهية، فصل فى النظر واللمس)

[1] عزل کے طریقہ کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے صحبت کرے، اور جب انزال کا وقت ہو، تو اپنی منی کو کسی چیز میں محفوظ کرے، اور بیوی سے استمناء بالید یہ ہے کہ بیوی کے ہاتھ وغیرہ سے شہوت کا تقاضا پورا کرے، منی کو کسی چیز میں محفوظ رکھے، جس میں محفوظ رکھنے کی تجویز معالج وڈاکٹر دے۔

کیونکہ اپنے ہاتھ وغیرہ، یا بیوی باندی کے علاوہ کسی اور طریقے سے منی خارج کی جائے، تو اس کو عام حالات میں فقہائے کرام نے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔

اور ممنوع جلق کی ممانعت ایک تو ''نَاكِحُ الْيَدِ مَلْعُوْنٌ'' یا اس سے ملتے جلتے الفاظ والی روایت سے ثابت ہے۔

دوسرے قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت سے ثابت ہے:

اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْمَامَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُمَلُوْمِيْنَ. فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ (سورة المؤمنون ، رقم الآيات ٦، ٧)

چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ مندرجہ بالا آیت کے ضمن میں تفسیر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:

یعنی منکوحہ بیوی یا شرعی قاعدہ سے حاصل شدہ لونڈی کے ساتھ شرعی قاعدے کے مطابق قضاءِ شہوت کے علاوہ اور کوئی بھی صورت شہوت پورا کرنے کی حلال نہیں ،اس میں زنا بھی داخل ہے اور جو عورت شرعاً اس پر حرام ہے اس سے نکاح بھی بحکمِ زنا ہے اور اپنی بیوی یا لونڈی سے حیض ونفاس کی حالت میں یا غیر فطری طور پر جماع کرنا بھی اس میں داخل ہے۔

یعنی کسی مرد یا لڑکے سے یا کسی جانور سے شہوت پوری کرنا بھی اور جمہور کے نزدیک استمناء بالید یعنی اپنے ہاتھ سے منی خارج کر لینا بھی اس میں داخل ہے

(معارف القرآن ج۶ ص ۲۹۷، ۲۹۸، بحوالہ بیان القرآن وقرطبی و بحر محیط وغیرہ، سورہ مؤمنون، ناشر: مکتبہ معارف القرآن، کراچی، طبع جدید: ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ، اپریل 2008ء) [1]

اسی وجہ سے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے عمل میں بیوی کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے جلق کرنا جائز نہیں۔

---

[1] ''فمن ابتغى وراء ذلک''من الزوجات والسرارى كالاستمناء باليد فى إتيانهن''فأولئک هم العادون''المتجاوزون إلى ما لا يحل لهم(تفسير الجلالين، ص ۴۴۶، سورة المؤمنون)

چنانچہ مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب فرماتے ہیں:

کیا ہاتھ سے مادہ کے اخراج یعنی جلق کے طریقہ سے اخراج کی تسکینِ شہوت پر قیاس کرتے ہوئے اجازت ہوگی؟ احقر کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے۔ کیونکہ محض اولاد کی خواہش اور اس کی موہوم امید میں متفق علیہ طور پر ممنوع فعل کی اجازت نہیں دی جاسکتی والعلمُ عنداللہ (جدید مسائل کا شرعی حل، ص ۲۱۳، ۲۱۴، بعنوان ''ٹیسٹ ٹیوب نلکی کے ذریعہ اولاد'' ناشر: ادارہ اسلامیات، لاہور، اشاعت: محرم ۱۴۲۱ھ، مئی 2000ء)

لیکن جائز قرار دینے والوں کا کہنا یہ ہے کہ ممنوع جلق اور تلقیح کے مسئلہ میں کئی اعتبار سے فرق ظاہر ہوتا ہے:

(1)...... تلقیح کی مذکورہ جائز صورتوں میں بیوی ہی کے ذریعہ سے حصولِ ولد مقصود ہوتا ہے، اس لئے ما لآیہ ''وراء ذلک'' کے مفہوم میں داخل نہیں، بلکہ ''الّاعلٰی ازواجھم الخ'' میں داخل ہے جس پر ''ھم العادون'' کے بجائے ''فانھم غیر ملومین'' کا حکم لاگو ہوگا اور تلقیح کی غرض سے بیوی کے علاوہ کسی اور طریقہ پر استمناء مندرجہ بالا وعید میں داخل نہیں ہوگا۔

(2)...... عام جلق یعنی مشت زنی زیادہ سے زیادہ مکروہ تحریمی ہے۔ [1]

---

[1] وکذا الاستمناء بالكف وإن كره تحريما لحديث ناكح اليد ملعون ولو خاف الزنى يرجى أن لا وبال عليه(الدرالمختار مع رد المحتار، ج۲ص ۳۹۹، كتاب الصوم،باب مايفسد الصوم ومالا يفسد)

الاستمناء حرام، وفيه التعزير .ولو مكن امرأته أو أمته من العبث بذكره فأنزل كره ولا شيء عليه(الدرالمختار)

(قوله الاستمناء حرام) أى بالكف إذا كان لاستجلاب الشهوة، أما إذا غلبته الشهوة وليس له زوجة ولا أمة ففعل ذلک لتسكينها فالرجاء أنه لا وبال عليه كما قاله أبو الليث، ويجب لو خاف الزنا

(قوله كره) الظاهر أنها كراهة تنزيه؛ لأن ذلک بمنزلة ما لو أنزل بتفخيذ أو تبطين تأمل وقدمنا عن المعراج فى باب مفسدات الصوم :يجوز أن يستمنى بيد زوجته أو خادمته، وانظر ما كتبناه هناک

(قوله ولا شيء عليه) أى من حد وتعزير، وكذا من إثم على ما قلناه(ردالمحتار، ج ۴ ص۲۷، كتاب الحدود،باب الوطء الذى يوجب الحد والذى لايوجبه، فرع الاستمناء)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور اس سلسلہ میں مستدل حدیث کو محدثین واہلِ علم نے ضعیف اور بعض نے نہایت درجہ ضعیف کہا ہے۔ ؎

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وهل يحل الاستمناء بالكف خارج رمضان إن أراد الشهوة لا يحل لقوله -عليه السلام -ناكح اليد ملعون ، وإن أراد تسكين الشهوة يرجى أن لا يكون عليه وبال كذا فى الولوالجية(البحرالرائق، ج٢ص٢٩٣ ، كتاب الصوم، باب مايفسد الصوم ومالايفسده)

(قوله :وإن أراد تسكين الشهوة) أى الشهوة المفرطة الشاغلة للقلب، وكان عزبا لا زوجة له، ولا أمة أو كان إلا أنه لا يقدر على الوصول إليها لعذر كذا فى السراج الوهاج(منحة الخالق على البحرالرائق، ج٢ص٢٩٣ ، كتاب الصوم، باب مايفسد الصوم ومالايفسده)

ولا يحل الاستمناء بالكف ذكر المشايخ فيه أنه -عليه الصلاة والسلام -قال ناكح اليد ملعون، فإن غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب(فتح القدير ، ج٢ص٣٣٠، كتاب الصوم، باب ما يوجب القضاء والكفارة)

؎ ناكح اليد ملعون :لااصل له كماصرح به الرهاوى فى حاشيته على المنار(الأسرار المرفوعة فى الاخبار الموضوعة ـــ المعروف بالموضوعات الكبرى لملاعلى القارى، ص٣٧٦، رقم الحديث ٥٦٩،حرف النون)

ناكح اليد ملعون .قال الرهاوى فى حاشية المنار :لا أصل له(كشف الخفاء للعجلونى ،ج ٢ ص ٣٩٣،تحت رقم الحديث ٢٨٣٨،حرف النون)

قول الشارح لحديث ناكح اليد ملعون هذاالحديث موضوع كمانقله السندى عن ملاعلى قارى (تقريرات الرافعى ص ١٤٧ ،مشمولة: رد المحتار، ج ٢)

حديث :ملعون من نكح يده .الأزدى فى الضعفاء ، وابن الجوزى من طريق الحسن بن عرفة فى جزئه المشهور، من حديث أنس بلفظ :سبعة لا ينظر الله إليهم -فذكر منهم -الناكح يده .وإسناده ضعيف، ولأبى الشيخ فى كتاب الترهيب من طريق أبى عبد الرحمن الحبلى، وكذلك رواه جعفر الفريابى من حديث عبد الله بن عمرو، وفيه ابن لهيعة وهو ضعيف(التلخيص الحبير ،ج ٣ ص ٣٩٩، ٤٠٠، رقم الحديث ١٥٤٥ ،كتاب النكاح، الفصل الخامس)

(ناكح اليد ملعون). ضعيف

وهو طرف من حديث أخرجه أبو الشيخ ابن حيان فى "مجلس من حديثه(١-٢/٦٢) " وابن بشران فى "الأمالى(١-٢/٨٦)"من طرق عن عبد الرحمن بن زياد الإفريقى عن أبى عبد الرحمن الحبلى عن عبد الله بن عمرو مرفوعا بلفظ:

"سبعة لعنهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ويقال لهم :ادخلوا النار مع الداخلين :الفاعل، والمفعول به فى عمل قوم لوط، وناكح البهيمة، وناكح يده، والجامع بين المرأة وابنتها، والزانى بحليلة جاره، والمؤذى جاره حتى يلعنه، والناكح للمرأة فى دبرها؛ إلا أن يتوب."

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور بشرطِ صحت بھی زیادہ سے زیادہ خبر واحد ہے جس سے دلیل ظنی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قلت :وهذا إسناد ضعيف؛ لضعف عبد الرحمن بن زياد الإفريقي؛ وقد مضى غير مرة.
وقد روى من حديث أنس أيضا، لكنه ضعيف أيضا .وقال الحافظ ابن كثير فى أول تفسير سورة "المؤمنون":"هذا حديث غريب، وإسناده فيه من لا يعرف لجهالته."
قلت :وقد خرجته فى "إرواء الغليل "برقم(۲۴۰۱)
ومن هذا التخريج؛ يتبين لک أن قول الشيخ على القارى فى "المصنوع فى معرفة الحديث الموضوع - "وقد ساق حديث الترجمة برقم(۳۷۸) ":- لا أصل له .صرح به الرهاوى !!"وقال المعلق عليه الشيخ أبو غدة ":وقد وقع ذكره حديثا نبويا مستشهدا به من الإمام الكمال ابن الهمام فى كتابه العظيم "فتح القدير(۲/۶۴) "وهو من كبار فحول العلماء المحققين فى المنقول والمعقول والاستدلال، ولكنه وقع منه الاستشهاد بهذا الحديث على المتابعة لمن استشهد به من الفقهاء والعلماء الذين ينظر فى كتبهم، فأورده متابعة دون أن يبحث عنه .وكثيرا ما يقع للعالم هذا؛ إذ لا ينشط للكشف والتمحيص لما يستشهد به، فيذكره أو ينفيه على الاسترسال والمتابعة .إذن: فالاعتماد على من تفرغ وبحث ومحص، لا على من تابع ونقل واسترسل."
فأقول :وهذا كلام صحيح، وهو من الأدلة الكثيرة على أن أبا غدة نفسه ليس من قبيل "من تفرغ وبحث ومحص "، بل هو جماع حطاب، يجمع من هنا وهناک نقولا ليجعل بها الرسالة الصغيرة كتابا ضخما لملء الفراغ !ولذا؛ فهو ممن لا ينبغى أن يعتمد عليه فى هذا العلم؛ فإنک تراه يتابع القارى على قوله فى هذا الحديث" :لا أصل له !" ...مع أنه قد روى من حديث ابن عمرو، ومن حديث أنس، كما رأيت.
ويغنى عنه فى الاستدلال على تحريم نكاح اليد؛ عموم قوله تعالى :(والذين هم لفروجهم حافظون . إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين .فمن ابتغى وراء ذلک فأولئک هم العادون) . وقد استدل بها الإمام الشافعى ومن وافقه على التحريم، كما قال ابن كثير، وهو قول أكثر العلماء ؛ كما قال البغوى فى "تفسيره"، وحكاه العلامة الآلوسى(۵/۴۸۶)عن جمهور الأئمة، وقال":وهو عندهم داخل فى ما (وراء ذلک)."
وانتصر له بكلام قوى متين، وإن عز عليه أيضا مخرج الحديث؛ فقال ":ومن الناس من استدل على تحريمه بشىء آخر، نحو ما ذكره المشايخ من قوله -صلى الله عليه وسلم " :-ناكح اليد ملعون "!" ...
وأما ما رواه عبد الرزاق فى "المصنف(۷/ ۳۹۱/ ۱۳۵۹۰)"وابن أبى شيبة (۴/ ۳۷۹)عن أبى يحيى قال :سئل ابن عباس عن رجل يعبث بذكره حتى ينزل؟ فقال ابن عباس :إن نكاح الأمة خير من هذا، وهذا خير من الزنى!
فهذا لا يصح؛ وعلته أبو يحيى هذا -واسمه مصدع المعرقب ؛ قال ابن حبان فى "الضعفاء(۳/ ۳۹) ": "كان ممن يخالف الأثبات فى الروايات، وينفرد عن الثقات بألفاظ الزيادات مما يوجب ترک ما انفرد منها، والاعتبار بما وافقهم فيها."

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

سورہ مؤمنون کی مذکورہ آیتِ غیر مفسرہ سے یہ حکم ثابت ہے جو کہ خود ظنی کا درجہ رکھتا ہے۔ [1]

اورحاجت کے وقت بعض فقہائے کرام کے نزدیک کراہتِ تحریمی رفع ہوجاتی ہے ''کمامر''

اسی وجہ سے غلبۂ شہوت اور زناء میں مبتلا ہونے کے ظن کے وقت ''اھون البلیتین'' پرعمل کرتے ہوئے، استمناء بالید کی اجازت دی گئی ہے جو ظاہر ہے کہ ضرورت واضطرار والی حالت نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ حاجت میں داخل ہے۔

(3)......ممنوع جلق میں شہوت کو ابھارنا اور لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے، لیکن تلقیح میں یہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وسائر رجال إسناده ثقات .وقد أسقطه منه بعض الرواة عند البيهقى؛ فأعله بالانقطاع، فقال(۷/۱۹۹) ":هذا مرسل، موقوف."

ومثله :ما أخرجه -عقبه -من طريق الأجلح عن أبى الزبير عن ابن عباس رضى الله عنهما :أن غلاما أتاه، فجعل القوم يقومون والغلام جالس، فقال له بعض القوم :قم يا غلام !فقال ابن عباس :دعوه، شىء ما أجلسه !فلما خلا قال :يا ابن عباس !إنى غلام شاب أجد غلمة شديدة، فأدلك ذكرى حتى أنزل؟ فقال ابن عباس :خير من الزنى، ونكاح الأمة خير منه.

قلت :وأبو الزبير مدلس وقد عنعنه.والأجلح مختلف فيه.

ثم روى عبد الرزاق من طريق إبراهيم بن أبى بكر عن رجل عن ابن عباس أنه قال :وما هو إلا أن يعرك أحدكم زبه؛ حتى ينزل ماء .

وهذا ضعيف ظاهر الضعف؛ لجهالة الرجل الذى لم يسم .وقريب منه إبراهيم هذا؛ قال الحافظ : "مستور."

واعلم أنه لو صح ما تقدم عن ابن عباس؛ فإنه لا ينبغى أن يؤخذ منه إلا إباحة الاستمناء عند خشية الزنى لغلبة الشهوة .وأنا أنصح من أصيب بها من الشباب أن يعالجوها بالصوم؛ فإنه له وجاء .كما صح عنه -صلى الله عليه وسلم (سلسلة الاحاديث الضعيفة، تحت رقم الحديث ۴۸۵۱)

[1] مولانا مفتی شبیر احمد صاحب دارالافتاء مدرسہ شاہی مرادآباد یوپی ہندوستان اپنے مقالے میں تحریر فرماتے ہیں: اگر کسی امر کی ممانعت دلیلِ قطعی یعنی آیتِ مفسرہ اور آیتِ محکمہ یا خبرِ متواتر سے ہوتی ہے تو اس سے حرمت قطعی مراد ہوتی ہے اور جب کسی امر کی ممانعت دلیلِ قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ دلیلِ ظنی یعنی آیتِ غیر مفسرہ اور غیر محکمہ یا حدیث سے ثابت ہوتی ہو تو اس سے مراد حرام نہیں ہوتا ہے بلکہ کراہتِ تحریمی مراد ہوتی ہے، اگرچہ اس کو حضراتِ فقہاء نے لفظِ حرام یا تحریم سے ہی تعبیر کیوں نہ فرمایا ہو الخ (ضرورت وحاجت کا احکامِ شرعیہ میں اعتبار ص ۳۶۹، ترتیب: حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمہ اللہ، ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی)

مقصود پیشِ نظر نہیں ہوتا۔

(4)......ممنوع جلق میں منی کی اضاعت لازم آتی ہے، لیکن تلقیح میں اضاعت کے بجائے منی کو کارآمد بنانا مقصود ہوتا ہے۔

(5)......ممنوع جلق میں جلبِ منفعت پیشِ نظر ہوتی ہے، لیکن تلقیح میں دفعِ مضرت پیشِ نظر ہوتی ہے۔

(6)......ممنوع جلق میں نکاح کے کسی مقصد کا حصول پیشِ نظر نہیں ہوتا، لیکن تلقیح میں نکاح کا اہم مقصد یعنی حصولِ ولد مقصود ہوتا ہے۔

(7)......ممنوع جلق میں کسی بیماری کا علاج نہیں ہوتا، لیکن تلقیح میں مرض کا علاج مقصود ہوتا ہے۔

لہٰذا تلقیح کے لئے اگر عورت کے ہاتھ کے علاوہ کسی اور طریقے سے منی حاصل کی جائے تو اس کی شرعاً اجازت ہے۔ [1]

جہاں تک اس شبہ کا تعلق ہے کہ اولاد کی موہوم امید کی خاطر ممنوع فعل کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

---

[1] ويجوز أن يستمنى بيد زوجته وخادمته اهـ وسيذكر الشارح فى الحدود عن الجوهرة أنه يكره ولعل المراد به كراهة التنزيه فلا ينافى قول المعراج يجوز تأمل وفى السراج إن أراد بذلك تسكين الشهوة المفرطة الشاغلة للقلب وكان عزبا لا زوجة له ولا أمة أو كان إلا أنه لا يقدر على الوصول إليها لعذر قال أبو الليث أرجو أن لا وبال عليه وأما إذا فعله لاستجلاب الشهوة فهو آثم اهـ.

بقى هنا شيء وهو أن علة الإثم هل هى كون ذلك استمتاعا بالجزء كما يفيده الحديث وتقييدهم كونه بالكف ويلحق به ما لو أدخل ذكره بين فخذيه مثلا حتى أمنى، أم هى سفح الماء وتهييج الشهوة فى غير محلها بغير عذر كما يفيده قوله وأما إذا فعله لاستجلاب الشهوة إلخ؟ لم أر من صرح بشيء من ذلك والظاهر الأخير؛ لأن فعله بيد زوجته ونحوها فيه سفح الماء لكن بالاستمتاع بجزء مباح كما لو أنزل بتفخيذ أو تبطين بخلاف ما إذا كان بكفه ونحوه وعلى هذا فلو أدخل ذكره فى حائط أو نحوه حتى أمنى أو استمنى بكفه بحائل يمنع الحرارة يأثم أيضا ويدل أيضا على ما قلنا ما فى الزيلعى حيث استدل على عدم حله بالكف بقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون)الآية وقال فلم يبح الاستمتاع إلا بهما أى بالزوجة والأمة اهـ فأفاد عدم حل الاستمتاع أى قضاء الشهوة بغيرهما هذا ما ظهر لى والله سبحانه أعلم(ردالمحتار، ج ٢ ص ٣٩٩، كتاب الصوم،باب مايفسد الصوم ومالايفسده)

تواس کا جواب یہ ہے کہ تلقیح کے ذریعہ سے اولاد کا حصول موہوم امید کے درجہ میں نہیں ہے بلکہ تلقیح کا مسئلہ بار بار کے تجربات سے عموماً کامیاب ہونا ثابت ہوا ہے اور جس طرح سے دوسرے علاج معالجہ کے طریقے اور تدابیر تجربات کی روشنی میں ہی تجویز کی جاتی ہیں، کیونکہ طبیات کا زیادہ تر دارومدار تجربات پر ہی ہے۔یہی معاملہ تلقیح کا بھی ہے۔

جو کچھ اس سلسلہ میں ہماری طرف سے عرض کیا گیا اس کی تائید مندرجہ ذیل حوالہ جات سے ہوتی ہے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب نے اپنی کتاب ''جدید مسائل کا شرعی حل'' کے حاشیہ میں اس کی وضاحت اس طرح کردی ہے کہ:

''لیکن اگر اس کے ذریعہ بچہ کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہو، تو جائز ہوگا، اور جلق کی ممانعت کی وجہ (ضیاعِ نطفہ) بھی مرتفع ہوجائے گی، کیونکہ یہاں نطفہ کا ضیاع نہیں، بلکہ اسے کارآمد بنانا ہے۔اس غرض کے لئے جلق ممنوع نہ ہوگا'' (جدید مسائل کا شرعی حل، حاشیہ ص۲۱۴، بعنوان ''ٹیسٹ ٹیوب نلکی کے ذریعہ اولاد'' ناشر: ادارہ اسلامیات، لاہور، اشاعت: محرم ۱۴۲۱ھ، مئی 2000ء)

مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی صاحب رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ:

''زید کو اولاد نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے اس کو اپنی منی ٹیسٹ کروانا ہے، اور منی کی جانچ استمناء بالید کے بغیر نہیں ہوسکتی، تو کیا ایسی صورت میں استمناء بالید جائز ہے، یا نہیں؟''

مفتی صاحب موصوف نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا:

''علاج کے دوسرے طریقے بھی ہیں، تاہم اگر بغیر اس طریقہ کے علاج نہ ہوسکے، تو گنجائش ہے'' (فتاویٰ محمودیہ، ج ۱۸ص۳۷۳، کتاب الحظر والاباحۃ، باب التداوی والمعالجۃ، الفصل الثالث فی التداوی بالمحرم وغیرہ، ناشر: دارالافتاء، جامعہ فاروقیہ، کراچی)

مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب لکھتے ہیں:

طبی نقطۂ نظر سے استمناء بالید کی ضرورت مندرجہ ذیل صورت میں پیش آتی ہے۔
اولاد نہ ہونے کی صورت میں مرد کے مادۂ منویہ کی صلاحیت جاننے کے لئے برائے تجزیہ چونکہ اس صورت میں لذت حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا جبکہ گناہ اس وقت ہوتا ہے جب مقصد شہوت کو ابھارنا اور لذت حاصل کرنا ہو، لہٰذا ان مواقع میں حدیث میں مذکورہ وعید تو نہیں آتی لیکن اگر کوشش کی جائے کہ ان مواقع میں بھی بیوی کے ہاتھ سے رگڑ کر منی حاصل کی جائے تو زیادہ بہتر ہے (مریض ومعالج کے اسلامی احکام، ص ۲۷۶، باب: ۴۱، مشت زنی ''استمناء بالید'' ناشر: مجلس نشریات اسلام، کراچی)

فائدہ: اولاد پیدا ہونے کی خاطر صرف منی کی تشخیص کرانے کی غرض سے استمناء بالید یعنی ہاتھ سے منی خارج کرنے کی اگر اجازت ہے جس میں منی کی اضاعت یقینی ہے، تو خود اس مرض کے علاج اور اولاد کے حصول کی خاطر جس میں منی کی اضاعت بھی لازم نہیں آتی ، استمناء بالید کی بدرجہ اولیٰ اجازت ہونی چاہئے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اوّل تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے...... بسا اوقات یہ جذبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ عفت وعصمت کے نقطۂ نظر سے ''ضرورت'' کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، دوسرے فقہاء نے بعض ان امور کو بھی مباح رکھا ہے جو مآل کے اعتبار سے بالکل جلق کی طرح ہیں، مثلاً عزل یعنی بیوی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال کے وقت عضو مخصوص باہر نکال لیا جائے، اور عورت کے رحم میں انزال سے بچا جائے، احناف کے یہاں یہ صورت جائز ہے۔ اور ٹھیک جس طرح جلق میں تسکینِ شہوت کی جاتی ہے اور مادۂ منویہ کو ضائع کر دیا جاتا ہے اسی طرح عزل میں بھی تسکینِ شہوت کی جاتی ہے اور مادۂ منویہ کو ضائع کیا جاتا ہے، فرق صرف

اس قدر ہے کہ تسکینِ شہوت کے لئے عورت کے جسم سے تلذذ کے بجائے خود اپنے ہاتھ سے لذت اندوز ہوا جاتا ہے، تیسرے جلق کی ممانعت کی اصل حکمت یہ ہے کہ اس طرح انسان ''مادۂ حیات'' کونسلِ انسانی کی افزائش کی بجائے بے مقصد استعمال کرتا اور ضائع کر دیتا ہے، اب غور کیجئے کہ اگر اس کو مصنوعی تولید کے لئے جلق کیا جائے تو جلق کا مقصود ہی بدل جاتا ہے، یہاں جلق جوہرِ حیات کو ضائع کرنے کے لئے نہیں بلکہ کارگر اور ثمر آور کرنے کے لئے کیا جارہا ہے، اس لئے یہ صورت جلق کی ممنوع صورتوں کے ذیل میں آنی نہیں چاہئے (ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، ج ۵، ص ۱۰۱، ۱۰۲، ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے تولید اور اس سے متعلق احکام، ناشر: زمزم پبلشرز، کراچی، تاریخِ اشاعت: جون 2010ء)

فائدہ: ہمارے نزدیک اس سلسلہ میں جائز قرار دینے والوں کا موقف ہی راجح ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب شوہر کی بیوی موجود ہو، اور اسی کے جسم میں مصنوعی عملِ تولید کیا جانا ہے تو جب تک ممکن ہو مادۂ منویہ کا حصول اسی بیوی کے ہاتھ وغیرہ سے شہوت پوری کر کے کرنا چاہئے، اور جب اس پر عمل ممکن نہ ہو، تو پھر اپنے ہاتھ سے یا کسی دوسرے طریقہ پر منی کو خارج کرنے کی گنجائش ہے۔ [1]

---

[1] جیسا کہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے اپنے مکتوبِ گرامی میں اس کی تصریح فرمائی ہے، اور یہ مکتوب آگے درج ہے۔ محمد رضوان۔

إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزل فأخذت الجارية ماء ه فى شىء فاستدخلته فى فرجها فى حدثان ذلک فعلقت الجارية وولدت فالولد ولده، والجارية أم ولد له اهـ (ردالمحتار، ج۳ص ۵۲۸، كتاب الطلاق ، باب العدة،وكذا فى حاشية الطحطاوى على الدر المختار ج۲ ص ۲۲۷، كتاب الطلاق)

(وله أن يستمنى بيد زوجته وجاريته) المباحة له لأنه كتقبيلها (كشاف القناع عن متن الاقناع للفقه الحنبلى، ج۶ ص ۱۲۵،، كتاب الحدود،باب التعزير)

(وله أن يستمنى بيد زوجته أو أمته) المباحة؛ لأنه كتقبيلها (مطالب اولى النهى فى شرح غاية المنتهى للفقه الحنبلى، ج۶ ص ۲۲۵، كتاب الحدود،باب التعزير)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

(3)...... بیوی کے مادۂ منویہ کے حصول کا مسئلہ

جس طرح مرد کے حق میں تلقیح کے لئے استمناء یعنی منی خارج کرنے کی اجازت ہے، اسی طرح مرد کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے عورت کے حق میں بھی منی کے خارج کرنے کی اجازت ہوگی، خواہ شوہر کی طرف سے شہوت اُبھار کر منی حاصل کی جائے، یا مجبوری میں عورت اپنے ہاتھ وغیرہ سے شہوت پیدا کر کے منی خارج کرے، اور اس پر عمل نہ ہو، تو کسی مصنوعی آلہ سے بھی یہ عمل کرنا جائز ہوگا۔

کیونکہ دونوں جگہ ضرورت یکساں ہے البتہ عورت کے ستر والے حصہ میں علاج معالجے کی شرائط کا لحاظ یہاں بھی ضروری ہوگا، جس کا ذکر پہلے گزرا۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ویجوز أن یستمنی بید زوجته وجاریته کما یستمتع بسائر جسدها ذکره المتولی اهـ (حاشیة البجیرمی علی الخطیب ، المعروف بـ تحفة الحبیب علی شرح الخطیب ، للفقه الشافعی، ج ا ص ۳۶۳، کتاب بیان احکام الطهارة،فصل فی الحیض والنفاس والاستحاضة ،احکام الحیض)
ص (وتمتع بغیر دبر)
ش: تصوره ظاهر وانظر هل یجوز له أن یستمنی بیدها؟
قال ابن غازی: لم نقف علی نص فی المذهب ونص علی جوازه فی الإحیاء انتهی.
ذکره فی باب الحیض، وإطلاقات المذهب والأحادیث تقتضی جواز ذلک والله أعلم(مواهب الجلیل فی شرح مختصر خلیل للفقه المالکی،ج۳ص ۴۰۶، ۴۰۷، کتاب الجهاد ،فرع النظر للشائبة الاجنبیة الحرة فی ثلاثة مواضع)

خلاصۂ کلام

شروع سے اب تک جو بحث کی گئی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر میاں بیوی کے اولاد نہ ہو رہی ہو، اور دوسری جائز تدابیر مؤثر ثابت نہ ہو رہی ہوں، تو بامرِ مجبوری میاں بیوی کی منی کو لے کر اسی بیوی کے رحم میں داخل کرنے کی صورت کو اختیار کرنا جائز ہے، خواہ میاں بیوی کی منی کو باہر ملا کر بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے، یا بیوی کے رحم میں پہنچا کر ملایا جائے، اور اس عمل کے دوران عورت اور مرد کو ضرورت و مجبوری میں معالج و ڈاکٹر کے سامنے بقدرِ ضرورت ستر کھولنے کی گنجائش ہے، اور مرد کو جب تک ممکن ہو، اپنی بیوی کے ہاتھ وغیرہ سے شہوت پوری کر کے منی خارج کرنی چاہیے، اور عورت کو بھی اپنے شوہر کے ذریعہ سے شہوت اُبھروا کر منی خارج کرنی چاہیے، اور اس صورت پر عمل ممکن نہ ہو، تو سخت ضرورت و مجبوری میں اپنے ہاتھ سے منی خارج کرنے یا کسی آلہ وغیرہ کے ذریعہ سے منی خارج کرنے کی گنجائش ہے۔

اور شوہر اور اس کی ایک بیوی کی منی کو جمع کر کے اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کرنے کی صورت کا ناجائز ہونا راجح ہے۔

فقط

وَاللهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُهٗ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ.

محمد رضوان خان

20/ رجب المرجب/ 1425ھ

نظرِ ثانی و اصلاح ۔۲۱/ جمادی الاولیٰ/ 1428ھ، 07/ جون/ 2007ء

مکرر نظر

24/ شعبان المعظم/ 1437ھ، 01/ جون/ 2016ء

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

www.idaraghufran.org

رسالہ ہٰذا پر اہلِ علم حضرات کی آراء

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہٗ

(نائب صدر، جامعہ دارالعلوم کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرم بندہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

مصنوعی تولید کے بارے میں آپ کی تحریر ''مطبوعہ التبلیغ سلسلہ نمبر۹'' بندہ نے ہجومِ مشاغل کے باوجود پوری پڑھی، الحمدللہ بحیثیتِ مجموعی بہت مناسب ہے، جزاکم اللہ تعالیٰ۔

دلائل کی تفصیل میں بعض جزوی امور کو چھوڑ کر اس تحقیق کے نتائج سے بندہ متفق ہے۔

البتہ یہ تصریح ضروری ہے کہ چونکہ صورتِ مسئلہ میں مرد کی بیوی موجود ہے، اور اسی کے جسم میں مصنوعی عملِ تولید کیا جانا ہے تو اس بات کا پورا اہتمام کیا جائے کہ مادۂ منویہ کا حصول اسی کے ذریعے ہو، اور دوسری گنجائش سے فائدہ کسی شدید طبی ضرورت کے بغیر نہ اٹھایا جائے۔

اور اصل مسئلے میں فقہائے کرام رحمہم اللہ کے بیان کردہ اس جزئیہ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے:

''اذاعالج الرجل جاریته فیما دون الفرج فانزل،فاخذت الجاریة ماء ه فی شیئ فاستدخلته فرجها فی حدثان ذالک فعلقت الجاریة وولدت ، فالولد ولده،والجاریة ام ولد له'' (ردالمحتار،باب العدة،ص۵۱۶ ج ۲،وایضاً طحطاوی ج۲ص۲۲۷) [1]

---

[1] حضرت مفتی صاحب موصوف کی ان ہدایات کو موجودہ ایڈیشن میں اپنے مقام پر شامل کرلیا گیا ہے۔
فجزاھم اللّٰہ تعالٰی خیر الجزاء۔۔محمد رضوان۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔ والسلام

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ 14/7/1428ھ دارالعلوم کراچی

مولانا مفتی منظور احمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترم جناب مفتی محمد رضوان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

آپ کی طرف سے ’’ماہنامہ التبلیغ کے علمی وتحقیقی سلسلہ کا شمارہ نمبر۹‘‘ موصول ہوا، جس میں ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے شرعی حکم کے بارے میں بحث کی گئی ہے۔

اس مسئلہ پر مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی جدہ، اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے مترجم فیصلوں بنام ’’عصرِ حاضر کے پیچیدہ مسائل‘‘ مرتبہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، اسلامک فقہ اکیڈمی ہند کے فیصلوں کے مجموعہ بنام ’’اہم فقہی فیصلے‘‘ مرتبہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی، ’’جدید فقہی مسائل‘‘ مرتبہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ’’جدید مسائل کا شرعی حل‘‘ مرتبہ مولانا برہان الدین سنبھلی، ’’مریض ومعالج کے شرعی احکام‘‘ مرتبہ ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب وغیرہ کتب میں سیرِ حاصل بحث موجود تھی۔ [1]

ماشاءاللہ آپ نے تمام کتب سے نقل کر کے مسئلہ کو اچھی ترتیب دی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی دو صورتیں جائز ہیں:

---

[1] تاہم مندرجہ بالا بعض کتب میں یہ بحث موجود نہیں، مثلاً ’’اہم فقہی فیصلے‘‘ اور ان میں سے جن کتب میں موجود ہے، ان میں مسئلہ ہٰذا کے تمام مالہٗ وما علیہ زیرِ بحث نہیں لائے گئے، اور بعض جزئیات ان کتب میں ایسے بھی ہیں، جن سے ہمیں اتفاق نہ تھا، اور ہم نے اپنے مضمون میں ان پر مفصلاً نقد وجرح کی ہے، نیز ہمارے بعض اردو فتاویٰ میں جو کشفِ عورت وغیرہ کی وجہ سے مطلق عدمِ جواز کا قول اختیار کیا گیا تھا، اس پر ہماری معلومات کے مطابق تحقیق سامنے نہیں آسکی تھی۔ محمد رضوان۔

(۱) شوہر کا نطفہ ہو اور بیوی کا بیضہ لے کر ان کی بیرونی تلقیح کی جائے اور پھر اسے بیوی کے رحم میں رکھ دیا جائے۔

(۲) شوہر کا نطفہ لے کر اسی کی بیوی کے مہبل یا رحم میں کسی مناسب جگہ پر بطور اندرونی تلقیح کے رکھا جائے۔

ان دو صورتوں کے علاوہ باقی تمام صورتیں شرعاً ناجائز ہیں۔

البتہ اس رسالہ میں آپ نے نامحرم کے سامنے کشفِ عورت اور ممنوعہ جلق کے بارے میں مجوزین کے قول کو جو ترجیح دی ہے، وہ نئی بات ہے اور مجھے آپ سے اس بات میں اتفاق ہے، کیونکہ حصولِ اولاد نکاح کا سب سے اہم مقصد اور ضرورت ہے، اور اولاد کا نہ ہونا ایک ایسی مجبوری اور عذر ہے جو بہت سے ایسے اعذار سے بڑھ کر ہے جن کی وجہ سے فقہاء نے نامحرم کے سامنے کشفِ عورت اور جلق کی اجازت دی ہے، اگر یہ عذر ان اعذار سے بڑھ کر نہ بھی ہو تو ان سے کم بھی نہیں، لہٰذا اگر نامحرم کے سامنے کشفِ عورت اور ناجائز جلق سے بچ کر بآسانی ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقۂ کار پر عمل ہو سکتا ہو تو بہتر یہی ہے، لیکن اگر ایسا نہ ہو سکے تو نامحرم کے سامنے کشفِ عورت اور جلق کے ممنوعہ طریقوں میں سے کسی طریقے سے مرد و عورت کے لئے حصولِ منی کی گنجائش ہونی چاہئے۔

والسلام منظور احمد 13/7/1428ھ، دارالافتاء، جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

مولانا مفتی ریاض محمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء دارالعلوم تعلیم القرآن، راولپنڈی)

بخدمت گرامی حضرت مولانا مفتی محمد رضوان صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

ماہنامہ ''التبلیغ'' کا خصوصی شمارہ بابت ٹیسٹ ٹیوب بے بی موصول ہوا، بندہ نے اس سے کافی

استفادہ کیا، ماشاء اللہ قابلِ قدر کاوش ہے اور اس کے تمام مندرجات سے اتفاق ہے۔

آپ کی تحقیق کافی پہلے موصول ہوئی تھی، موجودہ حالات نے دل و دماغ کو ایسا متأثر کر دیا ہے کہ کچھ لکھنے پڑھنے سے بھی قاصر رہا، اس لئے تاخیر پر معذرت خواہ ہوں۔ فقط

ریاض محمد بٹگرامی

19/7/1428ھ

دارالافتاء: تعلیم القرآن، راولپنڈی

مولانا مفتی شیر محمد علوی صاحب زید مجدہٗ

(مفتی: دارالافتاء، جامعہ اشرفیہ، لاہور)

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

اجتماعی مجلسِ ذکر پر احقر قبل ازیں تحریر ارسال کر چکا ہے۔

باقی مصنوعی تولید کے بارے میں آپ کی تحریر پر تاثیر ماشاء اللہ بہت عمدہ ہے۔

احقر کے مربی و استاذ حضرت اقدس مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی قدس سرہٗ کی بھی رائے گرامی یہی تھی کہ اگر میاں بیوی کا مادہ منویہ ہو تو اس کا اختلاط جائز ہے، البتہ غیر کا مادہ لے کر عورت کے رحم میں پہنچانا جائز نہیں۔

ایسی تحقیقات پر اللہ تعالیٰ آپ کو بہت بہت جزاء عطا فرماویں۔

فقط۔ واللہ اعلم بالصواب

نوٹ: تاخیر پر معذرت خواہ ہوں کیونکہ احقر سفرِ عمرہ پر تھا، اس لئے تاخیر ہو گئی۔

کتبہٗ شیر محمد علوی

12/شعبان/1428ھ

خادم دارالافتاء، جامعہ اشرفیہ، لاہور

مولانا مفتی محمد معاذ صاحب زید مجدہٗ

(از دارالافتاء دارالعلوم حنفیہ، جامعۃ الحبیب، چکوال)

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

آنحضور کا ارسال کردہ رسالہ التبلیغ (کا علمی وتحقیقی سلسلہ) نمبر ۹ موصول ہوا، جو مصنوعی تولید وٹیسٹ ٹیوب کے متعلق تھا۔ جس کو بندہ نے بحمد للہ تقریباً مکمل پڑھا ہے، ماشاء اللہ اپنے موضوع پر ایک کافی وافی مضمون ہے۔

لوگ خواہ مخواہ ناجائز وغلط کاموں میں ملوث ہوکر اپنی دنیا وآخرت برباد کر بیٹھتے ہیں، ورنہ اگر علماء سے رجوع کریں تو معمولی ردوبدل کے ساتھ اس ضرورت ومسئلے کا جائز حل مل جایا کرتا ہے، مگر اتنی تکلیف بھی کوئی نہیں کرتا۔

یہی حال ہماری تجارت، سیاست، صناعت وغیرہا امورِ متفرقہ کا ہے کہ ایک کام معمولی تبدیلی سے جائز ہوسکتا ہے، لیکن اتنی تکلیف کوئی نہیں کرتا۔

اللہ کریم آنجناب کے علم وعمل واخلاص میں برکت عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد معاذ 29/6/1428ھ دارالافتاء، دارالعلوم، حنفیہ، جامعۃ الحبیب، چکوال

مولانا مفتی شکیل احمد صاحب زید مجدہٗ

(دارالافتاء، جامعہ محمدیہ، چائنہ چوک، اسلام آباد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

محترم مفتی محمد رضوان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

طالب الخیر بخیر!

''مصنوعی تولید'' سے متعلق آپ کا رسالہ (علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر۹) نظر نواز ہوا۔ دو گزارشات گوش گزار ہیں۔

بنوں فقہی سیمینار منعقدہ نومبر 2006 میں راقم کا مقالہ بھی چونکہ اسی عنوان پر تھا، اس لیے اس موضوع پر قدرے گہرائی سے مطالعۂ کتب کے تتبع اور دلائل کے تجزیہ کا موقع ملا؛ اس مقالہ کی قسطِ اوّل المباحث الاسلامیہ، شمارہ جون 2007 میں چھپ چکی ہے، قسطِ ثانی آپ کے اس رسالہ کی منتظر تھی، کیونکہ دو مسائل میں مجھے آپ کی تحقیق اور رائے کا انتظار تھا، اور حُسنِ اتفاق سے دونوں میں مایوسی رہی۔

پہلا مسئلہ

خاوند کے نطفہ اور اپنی بیوی کے بیضہ کو لے کر سوکن کے رحم میں رکھنے سے متعلق جواز وعدمِ جواز کا تھا، رابطہ عالمِ اسلامی مکۃ المکرّمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے ساتویں سیمینار (منعقدہ ۱۱ تا ۱۶ ربیع الثانی ۱۴۰۴ھ) میں اس صورت سے متعلق اپنے جواز کے فیصلہ کو اپنے آٹھویں اجلاس میں واپس لے لیا، اور اس صورت سے متعلق مولانا مفتی خالد سیف اللہ رحمانی مدظلہ کی رائے جواز کی ہے، تو جس طرح اس مسئلہ کی دو جوازی صورتوں میں آپ نے مانعین کے دلائل کو رَد کیا، اور مجوزین کے دلائل کو راجح قرار دیا، اسی طرح اس ایک صورت میں بھی جب دو آراء ہیں، تو ایک تحقیقی رسالہ کی اہم ذمہ داری ہے کہ وہ دونوں کے دلائل کی تحقیق وتجزیہ کر کے اپنی رائے ظاہر کرے، اور آخر میں وجوہِ ترجیح کو تفصیل سے ذکر کرے، وگرنہ یہ فقط ''جمع وتالیف'' ہوگی، تحقیق نہیں ہوگی۔

بہر حال! مجھے آپ کی رائے وتحقیق کا انتظار رہے گا۔

اس صورت کے بارہ میں راقم کا رجحان ابتداء سے ہی جواز کی طرف رہا ہے۔

رابطۃ العالم الاسلامی کی اسلامی فقہ اکیڈمی نے جو اپنا فیصلہ واپس لیا ہے، اس کا مبنیٰ یہ ہے کہ ڈاکٹری تجربہ اور طبی تجزیہ سے جو بات سامنے آئی ہے، وہ اس بات کا امکان ہے کہ انڈہ سوکن

کے رحم میں پہنچ جائے، اور اس سے بھی بار آوری ہو، اور اس کے ساتھ ساتھ میاں کے اس سوکن کے ساتھ قریبی مدت میں مباشرت کے نتیجہ میں بھی یہ سوکن حاملہ ہوجائے، اس طرح انڈے اور مباشرت کے نتیجہ میں دو بچے پیدا ہوں تو بیضوی بچے اور مباشرتی بچے میں پہچان نہ ہو سکے گی، اور ان کی ماں کی تعیین بھی نہ ہو سکے گی۔

راقم عرض کرتا ہے کہ صرف اس بنیاد پر اس صورت کے عدمِ جواز کا فیصلہ کرنا محلِ نظر ہے، وجہ یہ ہے کہ جہاں ہم دیگر دو صورتوں کے جواز کا فتویٰ صادر کرتے وقت یہ شرط لگاتے ہیں۔

بشرطیکہ تمام ضروری احتیاطی تدابیر اختیار کر لی گئی ہوں (قرارداد و سفارشات صفحہ ۴۵)

تو اس صورت کے ساتھ بھی یہ شرط لگانے میں کیا حرج ہے؟ اور ان احتیاطی تدابیر میں ایک تدبیر یہ بھی ہے کہ ”رحم کا منہ بند ہونے سے پہلے شوہر اس کے قریب بھی نہ پھٹکے“

اور اسی طرح سوکن کا استبراءِ رحم کرا کے پھر اس میں شوہر کے نطفے اور بیوی کے انڈے کو رکھا جائے اور استبراءِ رحم کوئی نئی اور جدید چیز نہیں ہے، اور اس دَورِ سائنس میں تو رحم کی صفائی ذرا بھی مشکل کام نہیں ہے۔

اس شرط کے لگانے سے اب یہ سوال بھی ختم ہو گیا کہ!

> ”اسی طرح بسا اوقات علقہ، یا مضغہ کی صورت میں کسی ایک حمل کی موت ہو جائے، اور حمل کی ولادت کے ساتھ ہی وہ ساقط ہو، تو معلوم نہیں ہوگا کہ وہ انڈے کا بچہ ہے، یا شوہر کی مباشرت کے حمل کا بچہ ہے؟ یہ صورتِ حال حقیقی ماں کے تعلق سے دونوں حملوں کے درمیان اختلاطِ نسب پیدا کرے گی، اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں التباس ہوگا“ (عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل ۱۶۰، اور ۱۶۱)“

کیونکہ جب مذکورہ احتیاطی تدبیر اختیار کر لی گئی، تو نہ بیضوی اور مباشرتی نطفے جمع ہوں گے، اور نہ یہ فرضی صورت باقی رہے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ کیا ایسا ہونا ممکن بھی ہے؟ اور امکان کس درجہ کا ہے؟ کہ انڈے اور

مباشرتی نطفہ دونوں سے بچے پیدا ہوں، اور اگر یہ امکان ہے بھی تو سو (۱۰۰) میں سے کتنے فیصد افراد کے ساتھ پیش آئے گا، اور یہ بات بھی تسلیم کرلیں کہ کئی افراد کے ساتھ پیش آئے گا، تو پھر دوسری وجہ یہ کہ ایک فوت بھی ہو جائے، اور پھر حمل کی ولادت کے ساتھ ہی ساقط ہو، اس کے کتنے فیصد امکانات ہیں؟

یہ ساری باتیں سامنے رکھ کر یہ صورت ایک فرضی، یا نادر لگتی ہے، اس لئے اس نادر صورت کی بنا پر ایک جائز صورت کو ناجائز کہنا مشکل لگتا ہے، اور خصوصاً اس صورت کو ناجائز کہنا، یا اس کے جواز کا فیصلہ واپس لینا کہ جس کے جواز کا پہلے فیصلہ کیا جاچکا ہے، بہت مشکل لگتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ یہ کام کوئی شوق پورا کرنے کے لئے نہیں کیا جارہا کہ اس بیوی کا بچہ دوسری سوکن جنے، اور اس سوکن کا بچہ دوسری بیوی جنے، بلکہ اس کے پیچھے ایک بہت بڑی مجبوری اور لاچاری ہے، اور وہ تمام نقصانات ہیں، جن کو مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب مدظلہٗ اور آنجناب نے بھی ذکر فرمایا ہے، جو عدمِ اولاد کی وجہ سے جنم لیتے ہیں، اور ضرورت وحاجت کے احکام اور ہوتے ہیں، اس لئے ضرورت کی بنا پر اس صورت کو جائز کہنا چاہئے۔

راقم کے علم کے مطابق جڑواں بچے دو نطفوں سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ جب عورت اور مرد کے X (Egg) اور Y (Sperm) جرثومے باہم ملتے ہیں، تو اس سے بچہ کی ابتدا ہوجاتی ہے، اور بسا اوقات X اور Y ملاپ والا جرثومہ ٹوٹ جاتا ہے، پھر اس کے اجزاء سے بچے پیدا ہوتے ہیں، اگر ہر نطفہ سے ایک بچہ پیدا ہوتا، تو ظاہر ہے اکثر دو دو تین تین بچے پیدا ہوتے، لتتابع الوطیات۔

صورت اس طرح ہوتی ہے:

egg یا sperm یا y+x = xy

بہرحال! خلاصۂ بحث کے طور پر راقم کی رائے یہ ہے کہ اصول اس طرح ذکر کیا جائے:

ضرورت کے وقت چھٹی اور ساتویں صورت کے اختیار کرنے کی گنجائش ہے، اور اگر کسی مجبوری کی بناء پر ان دوصورتوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، یا اس میں بہت مشکلات ہوں، تو پانچویں صورت پر عمل کرنے کی بھی گنجائش ہے، بشرطیکہ تمام احتیاطی تدابیر اختیار کر لی گئی ہوں۔

ساتویں رابطۃ العالم الاسلامی مکۃ المکرّمۃ کی اسلامک فقہ اکیڈمی کے اجلاس وقرارداد میں جو یہ کہا گیا ہے کہ:

مذکورہ تینوں جائز صورتوں میں اکیڈمی طے کرتی ہے، کہ نومولود کا نسب نطفہ وانڈا دینے والے زوجین سے ثابت ہوگا، میراث ودیگر حقوق ثبوتِ نسب کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا بچہ کا نسب جس مرد اور عورت سے ثابت ہوگا، وراثت و دیگر احکام بھی بچہ اور ان کے درمیان جاری ہوں گے، جن کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت ہوا ہے، سوکن کی طرف سے حمل کے لیے رضا کارانہ تیار ہونے والی زوجہ (جو ساتویں طریقہ میں مذکور ہے) بچہ کے لئے رضاعی ماں کے درجہ میں ہوگی کیونکہ بچہ نے اس کے جسم وعضو سے استفادہ کہیں زیادہ کیا ہے جتنا کہ ایک شیر خوار بچہ مدتِ رضاعت (جس کی وجہ سے رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے ہوتے ہیں) کے اندر دودھ پلانے والی خاتون سے کرتا ہے (بحوالہ عصرِ حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل ص ۱۵۲ وص ۱۵۳؛ مجلّہ التبلیغ ص ۱۰)

راقم کے نزدیک یہ بات بھی قابلِ تأمل ہے کہ حقیقی ماں یعنی نسبی ماں تو انڈے والی بیوی بنے اور بچے کو جنم دینے والی بیوی صرف رضاعی ماں کے درجہ میں ہو، وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی صریح آیت ہے:

اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔىْ وَلَدْنَهُمْ (سورۃ المجادلۃ آیت نمبر ۲ پارہ نمبر ۲۸)

اس آیت کا مفہوم اس بات کا متقاضی ہے کہ حقیقی ماں تو بچہ جننے والی بیوی ہو، کیونکہ نفی کے

بعد اِلّا سے حصر کا پیدا ہونا بالکل شائع وذائع ہے، اور انڈے والی بیوی رضاعی ماں کے درجہ میں ہو، اس کے بعد راقم نے تفاسیر کا مطالعہ کیا، تو اس آیت کے تحت مفسرین نے بھی بچہ جننے والی کو ہی حقیقی ونسبی ماں قرار دیا ہے، اس لئے بطور ماں کے حقیقۃً وہی اس پر حرام ہوگی، باقی دیگر خواتین جن کو کسی وجہ سے کسی مرد کے لئے ماں کہہ کر اللہ رب العزت نے حرام کیا ہے، وہ حرمت میں اس حقیقی ماں کے مشابہہ ہوں گی۔ ملاحظہ فرمائیں، علامہ آلوسی رقم طراز ہیں:

(ان امهاتهم)اى ماامهاتهم على الحقيقه(الا اللّٰئى ولدنهم)فلايشبه بهن فى الحرمة الامن الحقها اللّٰه تعالىٰ بهن كاالمرضعات ومنكوحات الرسول فدخلن فى حكم الامهات (۲۸/ ۲۸۱ بیروت لبنان)

عبداللہ بن عمر قاضی بیضاوی لکھتے ہیں:

ان امهاتهم اى على الحقيقة (۷۲۰)

التفسير الكبير للامام الرازى سوال وجواب (۲۹/ ۴۸۲)

التفسير المنير (۲۸/ ۹)

حضرت کاندھلوی رحمہ اللہ اس کا ترجمہ یوں کرتے ہیں:

ان کی مائیں تو صرف وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا (معارف القرآن ۷/ ۱۴۸)

قبلہ مفتیِ اعظم پاکستان لکھتے ہیں:

ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا (معارف القرآن ۸/ ۳۴۳)

مولانا عاشق الٰہی صاحب اس طرح ترجمہ کرتے ہیں:

ان کی مائیں تو بس وہی ہیں، جنہوں نے ان کو جنا ہے، مائیں ہونے کے اعتبار سے حرمتِ مؤبدہ کا تعلق انہیں سے ہے (انوار البیان ۹/ ۲۱۵) تفسیر حقانی (۴/ ۴۶۲)

اس لئے راقم الحروف کے ہاں صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں حقیقی ماں تو بچہ جننے والی سوکن ماں

کو قرار دیا جائے، وہی اس کی حقیقی ونسبی ماں ہو، میراث بھی لازماً اسی ماں اور اس کے ولد (بیٹا بیٹی) کے مابین جاری ہوگی اور بعض حالات میں نفقہ بھی اسی ماں پر ہوگا، اور بعض حالات میں اس ماں کا نفقہ اس بیٹے پر لازم ہوگا، یعنی حقیقی ماں کے تمام احکام، اسی ماں اور بیٹے کے مابین جاری ہوں گے، اور انڈے والی ماں رضاعی ماں کے حکم میں ہوگی، اس لیے انڈے والی ماں کو حرمتِ نکاح میں بچہ جننے والی ماں کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اس وضاحت اور مذکورہ بالا رائے کے بعد اب دوبارہ یہ عبارت پڑھیں۔

(ان امھاتھم) ای امھاتھم علی الحقیقة (الا اللائی ولدنھم) فلایشبه بھن فی الحرمة الا من الحقھا اللّٰہ تعالٰی بھن کالمرضعات ومنکوحات الرسول فدخلن فی حکم الامھات (روح المعانی ۲۸/۲۸۱)

اور فیصلہ کیجئے کہ کون سی رائے ان تفاسیر کے موافق ہے؟

مجھے نہیں معلوم رابطہ العالم الاسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کا فیصلہ اور رائے، کس دلیل پر مبنی ہے، جبکہ یہ صریح آیت اور مفسرین کے واضح ارشادات موجود ہیں!

اس کے بعد اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کے جنرل سیکریٹری مولانا مفتی خالد سیف اللہ رحمانی مدظلہ کی یہ عبارت بھی ملاحظہ کیجئے:

> بس یہ بات مناسب ہوگی کہ حرمتِ نکاح وغیرہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے، اور نفقہ و میراث وغیرہ کے احکام میں اس عورت کو ماں کا حکم دیا جائے، جس نے حمل کی مشقت برداشت کی ہے اور مولود کو جنا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے:
>
> **ان امھاتھم الا اللائی ولدنھم** (جدید فقہی مسائل ۵/۱۵۱)

اگرچہ عبارا تنا شتّٰی مگر مفہوم واحد وہی ہے، جو راقم نے تفاسیر کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

دوسرا مسئلہ جلق کا ہے، احقر کی رائے میں اس مسئلہ کو اس قدر طول دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی تلقیح کے لئے یہ کوئی مانع ہے، کیونکہ جب عزل استمتاع بالزوجہ اور استمناء بیدالزوجہ کے ذریعہ سے بآسانی بسہولت اور شرعاً بے غبار حصولِ منی کا طریق موجود ہے، اسی طرح آج کل کنڈوم وغیرہ کے ذریعہ سے بھی بحفاظت وبسہولت منی کا حصول ہو جاتا ہے، تو پھر سمجھ نہیں آتا کہ جلق اور دستکاری کے ممنوع، یا کم از کم مختلف فیہ طریق کے ذریعہ حصولِ منی کا قول کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اور پھر اس کو تلقیح کے عمل کے لئے عدمِ جواز کی ایک دلیل کے طور پر بعض حضرات کا پیش کرنا بھی قابل تعجب ہے، اس لئے راقم کے نزدیک اس کو جائز کرنے کے لئے ممنوع جلق اور تلقیح کے لئے جلق میں فرق بیان کرنا بہر حال طولِ لاطائل ہے۔

میں نے اپنے اس استعجاب کو اپنے ایک محترم دوست (M.B.B.S) ڈاکٹر صاحب سے ذکر کیا کہ کہیں یہ استعجاب بالکل بلا جواز نہ ہو، تو انہوں نے بھی احقر کی تائید کی۔

آنجناب سے بھی گزارش ہے کہ تحقیق فرمالیں، تاکہ اس شدید طبی مجبوری کی تحقیق وتشخیص ہو سکے۔

مجھے امید تھی کہ آپ اس تحقیقی رسالہ میں تلقیح سے متعلق ڈاکٹر حضرات سے ملاقات کر کے اس مسئلہ کو الم نشرح کریں گے، اور کم از کم کنڈوم اور اسی طرح دیگر ذرائع اور مروجہ طرقِ حصولِ منی کی تحقیق اپنے تحقیقی مجلّہ میں ذکر کریں گے، اب تو منی بنک (Semen Bank) قائم ہو چکے ہیں، لیکن:

اے کاش ایسا ہوتا

دو نوازشات کی التماس کے ساتھ اپنی گزارش مکمل کرنا چاہتا ہوں۔

(1)...... مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ نے اس تیسری صورت کو کیوں ناجائز کہا، عدمِ جواز کے دلائل کیا ہیں؟

ان کو جاننے کے لیے اور نفسِ مسئلہ پر تحقیقی مقالات دیکھنے کے لئے طبعی تشنگی محسوس ہو رہی ہے۔

اگر ان مقالاتِ قیمہ تک رسائی ہو جائے تو از راہِ کرم احقر کو بھی استفادہ کا موقع عنایت فرمانا، کیونکہ اس موضوع پر کوئی مفصل و جامع تحریر و مقالہ سامنے نہیں آیا۔

(2)......مسئلہ مصنوعی تخم ریزی (Artificial Semenation) کے کچھ پہلو بہر حال ایسے ہیں جو ڈاکٹر حضرات سے ملاقات اور ان سے تحقیق کے بعد ہی زیادہ منقح ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کسی گائنی کالوجسٹ (Gynecologist) سے ملاقات کر کے مذکورہ ابہام کو دور کیا جا سکتا ہے، اس سلسلہ میں آپ کچھ اہتمام فرمالیں۔ راقم بھی کوشاں ہے۔

والله اعلم بالصواب

شکیل احمد غفرلہٗ وجعل آخرته خیرا من اولاہ

خادم دارالافتاء، جامعہ محمدیہ، چائنہ چوک، اسلام آباد

۱۰ رمضان المبارک ۱۴۲۸ھ، ۲۳ ستمبر ۲۰۰۷ء یوم الاحد

﴿......مذکورہ تحریر کے بعد مفتی صاحب موصوف کی درج ذیل تحریر بھی موصول ہوئی......﴾

بسم الله الرحمٰن الرحیم

اس سے پہلے سوکن کے رحم میں اس کی سوکن کا انڈا اور شوہر کا نطفہ ملا کر رکھنے، اور جلق سے متعلق جو لکھا اس میں تعقل و تخیل سے کافی حد تک کام لیا، لیکن مسئلہ چونکہ طب اور ڈاکٹری سے متعلق تھا، اس لئے اس فن کے اہلِ خبر و نظر اور ماہر ڈاکٹر حضرات سے لقاء و تحقیق کے بغیر اس بارے میں طبی اعتبار سے کچھ کہنا، یقیناً باعث تسلی نہیں ہوسکتا، چنانچہ اپنے ایک ایم بی بی ایس دوست کی وساطت سے اسلام آباد کے اس فن کے ماہر اور عملاً اس فیلڈ سے متعلق ڈاکٹر نسیم اشرف سے ملاقات کی۔

ڈاکٹر صاحب نے برطانیہ کے رائل کالج آف آبسٹیٹر یشنر اینڈ گائنا کالوجسٹ کی ممبر شپ حاصل کرنے کے بعد جامعہ ناٹنگم سے بارآوری کے فن میں مہارت حاصل کی، اور اب اسلام آباد (پاک سعودی ٹاور) کراچی اور بنگلہ دیش کے مراکز میں ماہر معالج کی حیثیت سے اپنے فرائض انجام دے رہے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب سے میرا پہلا سوال :...... اسی خدشہ سے متعلق تھا، جس کا اظہار رابطہ عالمِ اسلامی کی اسلامی فقہ اکیڈمی نے کیا کہ اگر سوکن کے دو بچوں (بیضوی اور مباشرتی بچہ) میں سے ایک فوت ہو جائے، تو ایک پیدا شدہ بچہ کی پہچان کا کیا ذریعہ ہوگا کہ یہ کس ماں کا ہے؟ اور یہ سوال راقم کے اپنے ذہن میں تھا کہ اگر دونوں بچے پیدا ہو گئے، تو بھی یہی سوال جنم لے گا کہ کون سا بچہ کس ماں کا ہے؟

تو میرا سوال سنتے ہی ڈاکٹر صاحب نے بڑے پُر اعتماد لہجے میں جواب دیا کہ:

''بالکل اس کی پہچان کا طریقہ موجود ہے اور بڑا ہی آسان طریقہ ہے''۔

وہ کیا طریقہ ہے؟

جواب دیا، کہ وہ طریقہ DNA(Deoxy ribose Nucleic Acid) ٹیسٹ ہے، جس میں والدین کے خون اور بچے کے خون کو ٹیسٹ کیا جاتا ہے، اور یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہ بچہ کس کا ہے؟

اس پر راقم نے سوال کیا کہ کیا یہ طریقہ یقینی ہے؟

جواب دیا کہ بالکل یقینی ہے، اب تو بائیو جینیٹکس (Bio Genetics) بہت ترقی کر چکی ہے، اب تو اس ٹیسٹ کے ذریعہ صدیوں پرانی نسلوں کے احوال معلوم کیے جا رہے ہیں، تاریخ کے صحت و فساد کو جانا جا رہا ہے، اور مختلف قبیلوں، نسلوں اور خاندانوں کی طرف جو لوگ منسوب ہیں، ان کے دعووں کو اس ٹیسٹ کے ذریعہ جانا، اور پرکھا جا رہا ہے، یہاں تک کہ KRL لیبارٹری، راولپنڈی، میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خون کا نمونہ اور سیمپل موجود ہے،

جس سے کسی کے سید، علوی اور اعوان ہونے کی تصدیق وتردید کی جاسکتی ہے۔

(راقم عرض کرتا ہے کہ خود اس بات کی کیا تصدیق وتحقیق ہے کہ واقعی یہ نمونۂ خون حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہی ہے، یہ بات بہرحال قابلِ تأمل ہے)

مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ لندن کے میوزیم میں ٹیپو سلطان کے نام سے ایک مخصوص حصہ ہے، جس میں ٹیپو سلطان سے متعلقہ اشیاء رکھی ہوئی ہیں، اور بوقتِ شہادت سلطان کے دستِ مبارک میں جو اِن کے خون سے لت پت تلوار تھی، وہ بھی اس میں موجود ہے، جس پر سلطان کے خون کی بوندیں ہیں، اب اگر کوئی شخص سلطان کی اولاد میں سے ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو سلطان کے اس خون کے ذریعہ سے اس کی تصدیق وتردید کی جاسکتی ہے، اسی طرح یونان کے لوگ جو اسکندرِ اعظم کی اولاد میں سے ہیں، اور گلگت کے جو لوگ اسکندرِ اعظم کی اولاد میں سے ہونے کے مدعی ہیں، تو یونانیوں کے خون کے ذریعہ سے ان گلگتی لوگوں کے دعویٰ کو پرکھا جارہا ہے، اسی طرح بقول عیسائیوں کے یسوع مسیح کو پھانسی دی گئی، تو اس وقت جو اِن کے بدن پر کپڑا تھا، اس سے مختلف ٹیسٹ کئے جارہے ہیں، مگر اس میں عیسائی خود ہی اُلجھ گئے، کیونکہ اس کپڑے کی ۱۳۹۰ء کی ساخت ہے، جبکہ جنابِ عیسیٰ علیہ السلام اس سے کئی صدیاں پہلے دنیا سے پردہ فرما چکے ہیں، گویا کہ یہاں بھی: **وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ** کا ظہور ہوا۔

اس ٹیسٹ کے ایک بہت ماہر کا پتہ بتلایا، جن سے بعد از رمضان المبارک ہی ملاقات ہو سکے گی۔

اس لئے نومولود کے امتیاز کا مسئلہ تو اتنا پیچیدہ اور مشکل مسئلہ نہیں ہے کہ جس کی بنیاد پر ایک جائز صورت کو ناجائز کہا جاسکے۔

دوسرا سوال:......مرد کے نطفے اور منی (Semen) کیلئے کیا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے؟

جواباً فرمایا کہ اس کے چند طریقے ہیں، دستکاری اور مشت زنی (Master Bation) کا

طریقہ بھی اختیار کیا جاتا ہے۔

سوال:......کیا عزل (With Orawal) کا طریقہ بھی استعمال کیا جاتا ہے؟

جواب: اس میں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ اور فرج (Vagina) میں بیکٹر یا کی کثرت ہوتی ہے، اور شوہر کا عضو بیکٹیریا میں لتھڑ جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس (خاوند) کے سپرم اور جرثومے بیکٹر یا سے مل جاتے ہیں، اور ہمیں بیکٹر یا سے بالکل صاف ستھرے اور فری صحت مند سپرم کی ضرورت ہوتی ہے۔

دوسرا طریقہ کنڈوم (Condomn) کا ہے، کنڈوم دو طرح کے ہوتے ہیں، چکنے کنڈوم (Lubricated Condomn) جن میں پھسلاہٹ ہوتی ہے اور دوسرے خشک کنڈوم (Non Lubricated Condomn) اور ان کو ڈرائی کنڈوم (Dry Lubricated Condomn) بھی کہا جاتا ہے۔ چکنے کنڈوم (Lubricated Condomn) کے ساتھ ایک دوا لگی ہوتی ہے، جب منی (Semen) اس کے ساتھ لگتی ہے، تو اس کے زندہ جرثومے مر جاتے ہیں، اور یہی اس دوا کا مقصد ہوتا ہے، اور ہمیں چونکہ زندہ جرثوموں کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے خشک کنڈوم یعنی نان لبریکیٹڈ کنڈوم استعمال کیا جاتا ہے۔

ان دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ خصیہ (Testes) کی جراحی کا ہے کہ خصیہ کی معمولی سی جراحی کر کے اس میں نیڈل (Aspiration Needle) داخل کی جاتی ہے، اور اس کے ذریعہ سے مرد کے جرثومے حاصل کئے جاتے ہیں، اور یہ طریقۂ علاج ان حضرات کے لئے بھی مفید ہوسکتا ہے، جن کے جرثوموں کی گزرگاہ یعنی خصیہ (Testes) سے لے کر پیشاب کی نالی تک کہیں بھی نقص ہو اور کسی وجہ سے نطفے کا انزال (Ejaculation) ممکن نہ ہو، تو ایسی صورت میں خصیہ کی معمولی جراحی کر کے اس سے جرثومے حاصل کرنے کے بعد علاج کیا جاتا ہے۔

چوتھا طریقہ:

راقم نے سوال کیا کہ:......اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ہاتھ سے رگڑ کر، یا اس کے بدن سے استمتاع کر کے منی (Semen) حاصل کرتا ہے، تو کیا آپ کے طریقہ علاج میں اس سے کوئی نقص، کمی یا نقصان تو نہیں ہوگا، اور میں نے یہ سوال اس لئے کیا ہے کہ اس طریقہ میں کوئی شرعی مفسدہ اور خرابی نہیں ہے۔

اس پر ڈاکٹر صاحب نے بڑے پُر اعتماد اور اطمینان بھرے لہجے میں جواب دیا کہ کوئی حرج نہیں، بلکہ بعض اوقات یہ ضروری بھی ہو جاتا ہے، کیونکہ بعض مریض یہ کہتے ہیں کہ ہم نے تو زندگی بھر کبھی مشت زنی (Masterbation) کی ہی نہیں، اس لئے ہمارے لئے اس طرح سے منی نکالنا ناممکن ہے، تو وہ کنڈوم کے ذریعہ سے یا اپنی بیوی سے استمتاع کر کے منی حاصل کرتے ہیں، ہمارے اس بتانے پر کہ یہ طریقہ (استمتاع بالزوجہ) درست ہے اور اس میں شرعی مفسدہ نہیں ہے، ڈاکٹر صاحب نے خوشی کا اظہار کیا کہ اس سے ہمیں پتہ چلا کہ یہ طریقہ شرعاً درست ہے۔

بہر حال اس سے ثابت ہو گیا کہ جلق اور مشت زنی کرنا کوئی شدید طبی مجبوری نہیں ہے، جلق کے علاوہ بھی شرعی طریقے حصولِ منی کے موجود ہیں۔

آخر میں راقم نے وہ اہم سوال کیا جو مولانا برھان الدین سنبھلی نے بھی ''جدید مسائل کا شرعی حل'' میں اٹھایا ہے کہ:

> مگر عورت کے جسم سے اخراجِ مادہ کی کوئی ایسی شکل فی الوقت سمجھ میں نہیں آ رہی ہے، جس میں کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے، اگر ایسی کوئی صورت ممکن ہو، تو اس کے ذریعہ سے اخراجِ مادہ کر کے، اور شوہر کا مادہ ملا کر توالد کی کوشش کرنا اصولی طور پر جائز ہوگا، ورنہ نہیں (جدید مسائل کا شرعی حل، ص۲۱۴)

اور آپ نے اس سوال کو اپنے رسالہ میں چھیڑا ہی نہیں، یعنی عورت کے انڈوں (Eggs)

کا حصول اور اس کا طریقہ کار، اس کا بظاہر کوئی طریقہ نظر نہیں آ رہا تھا، اس لئے احقر نے یہ سوال بھی ڈاکٹر صاحب سے کیا۔ [1]

ڈاکٹر صاحب نے بتایا کہ عورت کے بدن میں انڈوں کی تھیلیاں (Fallecles) ہوتی ہے، عورت کو مکمل طور پر ڈھانپ (Full Covered) دیا جاتا ہے اور اس کا کوئی محرم بھی لازماً ہمراہ ہوتا ہے، عموماً شوہر ہی ہوتا ہے، پھر فرج (Vagina) کے ذریعہ سے نیڈل (Aspiration Needle) اس کے بدن میں داخل کی جاتی ہے اور الٹرا ساؤنڈ کے ذریعہ سے عورت کے بدن میں موجود انڈوں کی تھیلیوں کو ملاحظہ کیا جاتا ہے، اور پھر اس نیڈل کے ذریعہ سے عورت کے بدن سے انڈے کی تھیلیوں سے بیضوں کو حاصل کیا جاتا ہے، اس مکمل طریقۂ علاج اور طریقۂ کار کی وضاحت کے لئے ایک کتاب ھدیہ کی، جس میں تصاویر کے ساتھ وضاحت موجود ہے۔

ملاحظہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خون کے سیمپل ونمونہ کے متعلق حکایۃً لکھ دیا ہے، لیکن اس بات کی تاریخی وتحقیقی حیثیت کیا ہے؟

یہ بہر حال قابل تحقیق بات ہے، گزارش کا مقصد صرف اتنا ہے کہ محض اس عبارت سے اس پر اعتماد نہ کیا جائے۔

بہر حال احقر نے جو دو باتیں عرض کی تھیں بحمد اللہ۔

ڈاکٹری تحقیق سے بھی اس کی تصویب وتصدیق ہوگئی ہے۔

ا۔DNA ٹیسٹ کے ذریعہ سے دونوں بچوں (بیضوی ومباشرتی بچے) میں امتیاز۔

۲۔حلق کوئی طبی مجبوری نہیں، متبادل شرعی طرق موجود ہیں۔

والسلام مع الاکرام بہ احترامات فراواں

شکیل احمد غفرلہٗ 25/رمضان المبارک/1428ھ

دار الافتاء: جامعہ محمدیہ، چائنہ چوک، اسلام آباد

---

[1] یہ مسئلہ کتاب ہٰذا میں ''بیوی کے مادۂ منویہ کے حصول کا مسئلہ'' کے عنوان سے زیرِ بحث آیا ہے۔

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے متعلق چند تنقیحات

(مفتی محمد رضوان خان)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی ومحترمی جناب مولانا مفتی شکیل احمد صاحب زید مجدہٗ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

جناب کے دو تفصیلی مکتوب موصول ہوئے جن کے ذریعہ سے تشنہ طلب پہلوؤں پر جناب نے تفصیل بیان کر کے مجھ سمیت دیگر اہلِ علم وفکر حضرات کو غور کرنے کی دعوت دی، جس پر بندہ جناب کا ممنون ہے۔

(1)...... آنجناب کا یہ فرمانا کہ:

’’قسطِ ثانی آپ کے اس رسالہ کی منتظر تھی، کیونکہ دو مسائل میں مجھے آپ کی تحقیق اور رائے کا انتظار تھا، اور حُسنِ اتفاق سے دونوں میں مایوسی رہی‘‘

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ بندہ کو جناب کے بندہ کی طرف سے دو مسائل پر تحقیق کے انتظار کا علم نہ تھا، اگر علم ہوتا، تو شاید ان منتظرہ مسائل پر کچھ مزید غور وفکر کی توفیق ہوجاتی، اور اگر جناب کی اس منسلکہ تحقیق کا پہلے سے علم ہوجاتا، تو شاید اس پر بھی کچھ عرض معروض کرنے کی نوبت آجاتی۔ واذ لیس فلیس.

(2)...... جناب کا یہ فرمانا کہ:

’’وگرنہ یہ فقط ’’جمع وتالیف‘‘ ہوگی، تحقیق نہیں ہوگی‘‘

بندہ تو اپنی تحریرات کو جمع وتالیف ہی سمجھتا ہے، اور کوشش یہی رہتی ہے کہ پہلے سے موجود آراء کو ہی جمع کیا جائے، اور ان ہی کی روشنی میں مسئلہ کے تشنہ طلب پہلوؤں کو منقح کرنے کی

کوشش کی جائے۔

اور کیونکہ سوکن کے رحم میں شوہراوراس کی دوسری بیوی کے نطفہ و بیضہ کے جواز کی کوئی معقول دلیل، بلکہ کوئی معقول قول بھی سامنے نہیں آ سکا تھا، اس لیے عدمِ جواز کے قائلین کی طرف سے عدمِ جواز کی توجیہ کو سرسری انداز میں تحریر کر دیا گیا تھا۔

سوکن کے رحم میں مصنوعی تولید کا طریقہ

(3)...... جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ:

''مجھے آپ کی رائے و تحقیق کا انتظار رہے گا'' (صفحہ نمبر ۴۹ رسالہ ھذا)

اس سلسلہ میں جناب کی رائے کے برعکس بندہ کا رُجحان، بلکہ اذعان وایقان ابتداء ہی سے اس صورت کے عدمِ جواز کی طرف رہا ہے، جس میں شوہراوراس کی ایک بیوی کے نطفہ کو اسی شوہر کی دوسری بیوی، یعنی اس عورت کی سوکن کے رحم میں پہنچایا جائے۔

اوراس کے عدمِ جواز کی وجہ فی حدذاتہٖ بھی ہے اوراس پر مرتب ہونے والے محاذیرِ شرعیہ بھی: جیسا کہ جدہ فقہ اکیڈمی نے اپنی قرارداد میں تحریر کیا ہے:

ان الطرق الخمسة الاول كلها محرمة شرعاً وممنوعة ،منعاً باتا لذاتها ،او لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة ،وغير ذلک من المحاذير الشرعية.

أما الطريقان السادس والسابع :فقد رأى مجلس المجمع أنه لا حرج من اللجوء اليهما عند الحاجة مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة (مجمع الفقه الإسلامی الدولی،قرار رقم:۱۶ (۳/۴)بشأن أطفال الأنابيب،أحكام المستجدات الطبية، التلقيح الصناعیّ، https://iifa-aifi.org/ar/1661.html، وايضاً ، مجلة مجمع الفقه الإسلامی، ج۳ص ۱۴۴، العدد الثالث:موضوع: التلقيح الاصطناعی وأطفال الانابيب)

اس کی کچھ تفصیل حسبِ ذیل ہے:

(الف)...... سب سے پہلے تو جب ہم شرعی وطبعی والدین کی حقیقت پر غور کرتے ہیں، تو بنیادی طور پر ہر مولود کو اپنے باپ سے ایک اور اپنی ماں سے دو تعلق پائے جاتے ہیں، جن پر تمام شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

باپ سے تعلق اس کی تکوین اور وراثت کا ہے، اور اس کی بنیاد مرد کا نطفہ ہے۔

اور ماں سے پہلا تعلق اس کی تکوین اور وراثت کا ہے، جس کی بنیاد عورت کا بیضہ ہے، اور دوسرا تعلق حمل، ولادت اور حضانت کا ہے، جس کی بنیاد عورت کا رحم ہے۔

اور مبحوث فیہ صورت میں مولود کا ماں سے ایک تعلق مفقود ہے، لہٰذا یہ صورت ناجائز ہے۔

چنانچہ دکتور بکر بن عبداللہ ابوزید اس قاعدہ پر تفصیلی روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہیں:

القاعدة الثانية :لكل مولود بأبيه صلة :تكوين ووراثة وأصل ذلك "الحيوان المنوى "فيه .وله بأمه صلتان:

الأول :صفة تكوين ووراثة، وأصلها "البيضة "منها.

الثانية :صلة حمل وولادة وحضانة وأصلها "الرحم "منها.

فهذا هو المولود المتصل بأبويه شرعا وطبعا وعلى هذه الوصلة تترتب جميع الأحكام الشرعية التى رتبها الله تعالى على ذلك.

فإذا كان "الحيوان المنوى "من رجل غريب متبرع لزوجة رجل ما فهذا أصبح مقطوع الصلة عقلا وواقعا وطبعا وشرعا.

فالولد للفرش وللعاهر الحجر.

وإذا كانت البيضة "من امرأة غريبة متبرعة لزوجة رجل آخر لقحت فيها، فحينئذ انفصمت إحدى الصلتين قطعا وهى " البيضة "من الزوجة ذاتها وهذا معلوم الانقطاع عقلا وواقعا . وطبعا وشرعا.

وإذا كان مجموع الخلية الإنسانية "الحيوان المنوى "من الزوج و "البيضة "من الزوجة، لكن زرعا أو لقحا فى رحم امرأة أجنبية متبرعة فالصلة الثانية للأم وهى "الحمل والولادة " منفصمة قطعا :عقلا وواقعا وشرعا.

وعليه:

فإذا انقطعت الصلتان من الزوجة فهى ليست أما بأى حال من الأحوال .ولا قائل بالأمومة من المسلمين ولا من سائر البشر أجمعين.

وإذا تحققت الصلتان كانت أما طبعا وواقعا وشرعا.

قال الله تعالى :(ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين)

وبإجماع المسلمين الضرورى من الدين أن القرار المكين رحم الأم الشرعية لا غير.

قال الله تعالى :(وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى)

فالنطفة المحترمة من جميع الوجوه هى التى من الزوجين وهى محل الامتنان من الله على عباده.

ولهذا قال سبحانه ممتنا على مريم عليها السلام :(ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا)

وقال تعالى :(والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا)

وقال تعالى :(إن أمهاتهم إلا اللائى ولدنهم)

وقال تعالى :(يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق)

وقال تعالى :(وإذ أنتم أجنة فى بطون أمهاتكم)

وقال تعالى :(حملته أمه وهنا على وهن)
وقال تعالى :(حملته أمه كرها ووضعته كرها)
فالأم فى هذه الآيات هى الأم الشرعية والأب المذكور فى آيات كريمة وكثيرة من التنزيل هو :الأب الشرعى.
فالأبوة والأمومة الشرعية هى مجموع الهيئة الحاصلة لمولود وقع لقاحه وتكوينه بماء أبويه على فراش الزوجية فحملته به أمه فى بطنها مستقرا فى رحمها قراره المكين، فهذا هو المولود الذى يكتسب الأبوة والأمومة الشرعية ومتى اختلت واحدة من هذه الصلات الثلاث فالحال كما علمت قبل فى صدر هذه القاعدة مفصلا.والله أعلم (مجلة مجمع الفقه الاسلامى ،ج٣ص٩٣ الىٰ ٩٥،الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامى، العدد الثالث،١٤٠٨ھ. ١٩٨٧م ،موضوع: التلقيح الاصطناعى واطفال الانابيب)

اس کو ہم بقول رئیس جدہ فقہ اکیڈمی یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ:

أننا إذا عرفنا حقيقة الأبوة والأمومة الشرعية، وهى مجموعة الهيئة المتحصلة من ماء الزوجين على فراش الزوجية فى رحم الزوجة ذاتها، هذه هى التى بها يحصل المولود الشرعى كما تدل عليه مجموع النصوص وتوالد الجنس البشرى، فإنه يظهر فى هذا أنه يمكن حصر طرق الإنجاب (مجلة مجمع الفقه الاسلامى ، ج٣ص١٢٣ ،الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامى، العدد الثالث،١٤٠٨ھ. ١٩٨٧م ،موضوع: التلقيح الاصطناعى واطفال الانابيب)

اور مبحوث فیہ صورت میں یہ حقیقت مفقود ہے،''لعدم رحم الزوجة ذاتها''
لہٰذا یہ صورت بذاتِ خود ممنوع ہے۔

(ب)...... یہ بات تو درست ہے کہ مبحوث فیہ صورت میں مرد کا نطفہ اس کی دوسری بیوی کے

لیے اجنبی نہیں ہے، لیکن ایک سوکن کا بیضہ دوسری سوکن کے رحم کے لیے اجنبی ہے، جس کے رحم میں اس بیضہ کے قرار کے جواز کی کوئی شرعی وجہ نظر نہیں آتی۔

جیسا کہ شیخ الصدیق الضریر فرماتے ہیں:

أنه فی هذه الحالة نحن نضع ماء امرأة أجنبية فی رحم امرأة أخرى هل يجوز هذا؟ صحيح أن ماء الرجل هو الرجل بين الزوجتين لكن إذا اختلط به ماء زوجته ونقلناه إلى ماء الزوجة الأخرى ما العلاقة بين ماء الضرتين هل يصح هذا؟ إذا كان السحاق لا يصح فهذا لا ينبغي أن يكون (مجلة مجمع الفقه الاسلامی ، ج۳ص ۱۳۴ ،الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامی، العدد الثالث،۱۴۰۸ ھ. ۱۹۸۷م ،موضوع: التلقيح الاصطناعی واطفال الانابيب)

اس وجہ سے بھی یہ صورت اپنی ذات میں ممنوع ہے۔

یاد رہے کہ بچہ کا ثابت النسب ہونا اس مولود کی ابتداء واستقرارِ حمل کے جواز کو مستلزم نہیں، جیسا کہ منکوحہ کا زنا سے پیدا شدہ بچہ ثابتُ النسب ہے، مگر زناء کا عمل جائز نہیں۔

(ج)...... مبحوث فیہ صورت میں اہلِ علم حضرات کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ بچہ کی ماں کون قرار پائے گی؟

بیضہ والی عورت یا رحم والی عورت۔

اور یہ اختلاف مجوزین کو بھی مسلَّم ہے۔

چنانچہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب زید مجدہم (جن کا اپنا رُجحان اس صورت کے جواز کی طرف معلوم ہوتا ہے) فرماتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمتِ شرعی پر نظر کی جائے، تو یہ دونوں ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں (ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، ج۵، ص۱۰۵، ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے تولید اور اس سے متعلق احکام، ناشر: زمزم پبلشرز، کراچی، تاریخِ اشاعت: جون 2010ء)

اور مولانا موصوف نے دونوں آراء کے کچھ دلائل کے بعد اپنا رُجحان رحم اور بچہ جننے والی عورت کے حقیقی اور بیضہ والی عورت کے رضاعی ماں کا درجہ دینے کی طرف ظاہر کیا ہے۔

اس لیے یہ اختلاف امویت کے لیے نزاع واختلاط کا باعث ہوگا، اور شریعت ایسے محذور کی اجازت نہیں دیتی۔

شیخ الصدیق الضریر فرماتے ہیں:

وإن قال المجمع :إن النسب يلحق بصاحبة البويضة هذا الحكم لا أوافق عليه بتاتا لأنه ما هو المناط فی نسبة الولد إلى الأم؟ هل هو البويضة ماء المرأة؟ أم هو الحمل؟ أم هو الولادة؟ وإن كان الحمل والولادة متلازمين .ما أرجح أنه السبب أو المناط هو البويضة من أين هذا؟ هذه العمليات الثلاثة معا .وقد أضاف إليها الرئيس أن يكون ذلک فی فراش الزوجية وبالطريقة الطبيعية لا مانع من هذه هی ملحقة بها فإذا لم يكن المناط هی هذه الثلاثة فإنی أرجح أن يكون الحمل والولادة وليس البويضة، لأن القرآن تحديث عن الأم ووصفها بأنها التی تحمل وتضع (حملته أمه كرها ووضعته كرها) هذا أولى إذن هذه الطريقة لا توصلنا إلى النتيجة التی نريدها، ولذلک أنا لا أتردد فی منع هذه الصور كذلک لا أتردد فی منع الصورة التی يكون فيها التلقيح فی الخارج لأن هذا كما سمعنا فيها محاذير كثيرة وتعذر قفل باب هذه المحاذير فتبقى على المنع(مجلة مجمع الفقه الاسلامی، ج۳ص۱۳۵ ،الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامی، العدد الثالث،۱۴۰۸ھ. ۱۹۸۷ م ،موضوع: التلقيح الاصطناعی واطفال الانبيب)

اور شیخ محمد عطا السیدفرماتے ہیں:

هذه المسألة لها خطورة كبيرة وهی أنه قد تؤدی إلى أن المرأة

نفسها إذا حملت بهذا الطفل امرأة أخرى ثم وضعت هذا الطفل قد يحصل تنازع عاطفي كبير جدا بين هذه المرأة التي حملت الطفل وبين المرأة التي زودت هذه المرأة بهذه البويضة، ولذا أرى أنه فيه مسألة حساسة جدا قد تقود إلى مشاكل علمنا الشرع دائما أن نقفل باب هذه المعضلات وباب هذه المشاكل بالذات في هذه المسائل الحساسة ولذلك أرى تحريم جميع بقية الصور لما فيها من محرمات كاختلاط الأنساب(مجلة مجمع الفقه الاسلامی ، ج۳ص۱۲۸ ،الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامی، العدد الثالث،۱۴۰۸ھ. ۱۹۸۷م ،موضوع: التلقيح الاصطناعی واطفال الانبیب)

(د)......مبحوث فیہ صورت میں بچہ کی حقیقی ماں کے نسب کے اختلاط کا امکان طبی اعتبار سے بھی نظری درجہ میں پایا جاتا ہے جو عدمِ جواز کے لئے کافی ہے. لان النسب يحتاط به.

جیسا کہ مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے فیصلہ میں تحریر کیا ہے کہ:

''اکیڈمی نے حمل وولادت کے ماہرین اطباء کی آراء بھی پیشِ نظر رکھیں جو انڈے کی حاملہ عورت کے لئے شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں دوبارہ حاملہ ہوجانے کے امکان کی تائید کرتی ہیں ،اورمذکورہ تبصرہ کے مطابق اختلاطِ نسب کا خدشہ پیدا ہوتا ہے'' (عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل ص۱۶۱ ''دوسرا فیصلہ: مصنوعی بار آوری اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی'' ترتیب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی ، ناشر: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ،کراچی،طبع اول: ربیع الاول۱۴۲۲ھ)

اور شیخ مصطفیٰ زرقاء، مکہ مکرمہ کی اکیڈمی کے رجوع کی توجیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

إنه سمع من بعض الأطباء في لبنان أنه في هذه الحالة ما بين الفترة الفاصلة بين أخذ بويضة من الضرة المعطلة الرحم وتلقيحها ببذرة الزوج في وعاء اختبار ثم زرعها في رحم ضرتها الأخرى، في هذه الفترة من الممكن أن يكون حصل اتصال بين الزوج

وبين الضرة التى ستزرع اللقيحة فى رحمها.
وفى هذه الحالة إذا نجحت الزراعة وعلقت اللقيحة وولدت، وقد اتصل الزوج بهذه الضرة قبل ذلك، فما الذى يدرينا أن الحمل حصل من اتصال الزوج بالطريق الطبيعى أو أنه لم يحصل منه حمل ولكن الحمل حصل من زرع اللقيحة فهنا يحصل اشتباه وكان الأستاذ الكريم الدكتور البار موجودا فى تلك الدورة فعندئذ لما حصل هذا التشكيك فى أمر النسب فى هذه الحالة سئل الأطباء الكرام الخبراء وكانوا حاضرين كانوا ثلاثة :أحدهم الأستاذ البار، ومنهم الدكتور الاختصاصى الدكتور عبد الله باسلامة سئلوا فقالوا فإن هذا الاحتمال وارد نظريا، ولكنه عمليا لا يمكن أن يحصل لأن عملية الأخذ وغيره تحتاج إلى تحضيرات، وتكون المرأة فى المستشفى يعنى الضرة التى سيجرى لها، يعنى هناك تحضيرات كثيرة تمنع اتصال الزوج ثم لا تخرج من المستشفى إلا بعد أن يكون قد أغلق الرحم بعد العلوق فقالوا :عمليا جدا مستبعد أن تحصل وإن كان نظريا ممكن على كل حال من باب الاحتياط المجمع قرر سحب هذه الصورة من الجواز لهذا السبب وليس لشىء آخر غيره هذه خلاصة المسألة (مجلة مجمع الفقه الاسلامى، ج٣ص ١٣٣، الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الاسلامى، العدد الثالث،١٤٠٨ھ. ١٩٨٧م ،موضوع: التلقيح الاصطناعى واطفال الانبيب)

مکہ مکرمہ کی فقہ اکیڈمی نے اپنے سابقہ فیصلہ کے رجوع میں جو توجیہ بیان کی ضروری نہیں کہ عدمِ جواز کا سارا مدار اس پر ہو، اس کی اور وجوہات بھی ہو سکتی ہیں، جیسا کہ ہم نے ذکر کیں، نسب کے اختلاط سے بچنے کی جو تدابیر آپ نے ذکر کی ہیں، ان کے ہوتے ہوئے بھی نسب

کے اختلاط کا خدشہ امکانی ونظری درجہ میں موجود ہے، جیسا کہ اوپر کی عبارت سے معلوم ہوا۔

پھر جناب کے نزدیک تو نسب، حاملہ اور بچہ جننے والی عورت سے ثابت ہوتا ہے، اور وہی بچہ کی حقیقی ماں شمار ہوتی ہے، اس لیے جناب کے نزدیک تو نسب کے مذکورہ اختلاط کے خدشہ کی اتنی اہمیت نہیں، کیونکہ مجوث فیہ صورت میں زوج (یعنی نطفہ والے شخص) سے نسب کے ثبوت میں تو کوئی اختلاف نہیں، صرف عورت کے بارے میں اختلاف ہے، اور جب حاملہ بچہ کی حقیقی ماں قرار دی جائے، تو خواہ یہ امکان عملی درجہ میں قریبی درجہ کا بھی ہو، تب بھی بہرصورت نسب کے اختلاط کا کوئی خدشہ نہیں، لہٰذا جناب کے موقف کے مطابق نسب کے اختلاط کی جہت سے یہ طبی تحقیقات طولِ لاطائل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتیں۔

البتہ بیضہ والی عورت سے ثبوتِ نسب کے موقف پر اختلاطِ نسب کی یہ بحث اہمیت رکھتی ہے، وہ بھی اس صورت میں جبکہ اس صورت کا جواز تسلیم کیا جائے اور ہم اس صورت کے جواز کے ہی قائل نہیں۔

(4)...... جناب کا یہ ارشاد کہ:

”اور استبراءِ رحم کوئی نئی اور جدید چیز نہیں ہے، اور اس دَورِ سائنس میں تو رحم کی صفائی ذرا بھی مشکل کام نہیں ہے“۔

قابلِ تحقیق بات یہ ہے کہ کیا شریعت نے ثبوتِ نسب کے سلسلہ میں استبراءِ رحم کا مدار ان فنی امور پر رکھا ہے؟

راقم کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے۔

امید ہے کہ فقہی جزئیات دیکھنے کے بعد اس کی حیثیت کا تعین کرنے میں آسانی رہے گی۔

(5)...... جناب کا یہ فرمانا کہ:

”جب مذکورہ احتیاطی تدبیر اختیار کر لی گئی، تو نہ بیضوی اور مباشرتی نطفے جمع ہوں گے، اور نہ یہ فرضی صورت باقی رہے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ کیا ایسا ہونا ممکن بھی ہے؟ اور امکان کس درجہ کا ہے؟'' الخ۔
اس تمام صورتِ حال پر اپنی معروضات اوپر عرض کی جا چکیں۔

(6)...... جناب کا یہ فرمانا کہ:

''اس لئے اس نادر صورت کی بنا پر ایک جائز صورت کو ناجائز کہنا مشکل لگتا ہے''۔

اوّلاً تو اس صورت کا جواز ہی تسلیم نہیں، اور ثانیاً اختلاطِ نسب کا امکان، گو نادر درجہ میں ہی ہو، مانعین کو حق حاصل ہے کہ اس کو مؤید قرار دے کر عدمِ جواز کا قول کریں، جس طرح مجوزین ''ندرت'' وغیرہ، درایتی مستدلات پیش کر کے اس صورت کے جواز کا قول کرتے ہیں۔

(7)...... جناب کا یہ فرمانا کہ:

''اس لئے ضرورت کی بنا پر اس صورت کو جائز کہنا چاہئے''۔

جناب کی اس تعلیل سے اتفاق نہیں۔

إضافة الٰى أن العمل بالتلقيح الصناعى فى تلك الطرق الخمس الأول قد فقد شرط اعتبار عموم البلوى من قبيل الضرر الذى تلزم ازالته؛ إذ إنه يترتب على التيسير بالقول بالجواز دفعاً للضرر عن الزوجين مثلا إلحاق ضرر أعظم من اختلاط الأنساب، وضياع الأمومة وغير ذلك، فلايعتبر استعمال التلقيح الصناعى هنا من قبيل عموم البلوى المعتبر من قبيل الضرر الذى تلزم ازالته، وحينئذ فهذا الحكم هنا داخلٌ تحت الضابط المتعلق بعموم البلوى اذا كان التكليف به من قبيل الضرر المنطوى تحت قاعدة "اذا تعارض مفسدتان رُوعى أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"، أو "الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف" ونحو ذلك

(عموم البلوٰى، ص ۴۸۰، ۴۸۱،تاليف:مسلم بن محمد بن ماجد الدوسرى،الباب الرابع، الفصل الثالث، المبحث الأول :استعمال التلقيح الصناعى أو اطفال الانابيب، الناشر: مكتبة الرشد،الرياض، الطبعة الاولٰى : ۱۴۲۰ھ ـ 2000م)

(8)...... جناب کا یہ فرمانا کہ:

راقم کے نزدیک یہ بات بھی قابلِ تأمل ہے کہ حقیقی ماں، یعنی نسبی ماں تو انڈے والی بیوی بنے، اور بچے کو جنم دینے والی بیوی صرف رضاعی ماں کے درجہ میں ہو، وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم کی صریح آیت ہے:

اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔىْ وَلَدْنَهُمْ (سورة المجادلة آیت نمبر ۲ پاره نمبر ۲۸)

اس آیت کا مفہوم اس بات کا متقاضی ہے کہ حقیقی ماں تو بچہ جننے والی بیوی ہو، کیونکہ نفی کے بعد اِلاّ سے حصر کا پیدا ہونا، بالکل شائع وذائع ہے'' الخ۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ راقم کے نزدیک تو چونکہ یہ صورت جائز ہی نہیں، اس لیے اس جواب کی ضرورت نہیں۔

البتہ اگر کوئی اس ناجائز صورت کو اختیار کر لیتا ہے، تو اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اولاد کی حقیقی ماں کون سی عورت شمار ہوگی؟ یہ سوال اپنی جگہ ضرور توجہ کا حامل ہے۔

اور اس سلسلہ میں دونوں قسم کی آراء پائی جاتی ہیں۔ کمامر۔

مولانا ڈاکٹر مفتی عبدُ الواحد صاحب زید مجدہٗ نے اپنے ایک مضمون میں اس پر مفصَّل کلام کیا ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں:

''حلال محل یعنی بیوی کے رحم میں نطفہ کو ڈالنا، یا بیوی کے نطفہ کے ساتھ شوہر کے نطفہ کو مختلط کرنا ہم معنیٰ ہیں۔

جائز حمل اپنے بالکل ابتدائی مرحلہ سے ثابتُ النسب ہوتا ہے، حمل کے نسب کا بعد کے کسی مرحلہ میں اثبات نہیں کیا جاتا، ثبوتِ نسب کے لیے نہ حمل کی کوئی خاص مدت شرط ہے، اور نہ ہی کوئی خاص محل ضروری ہے'' الخ (فقہی مضامین صفحہ ۳۱۵، باب: ۲۴ ٹیسٹ ٹیوب بار آوری، مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

''حقیقی ماں بننے کے لیے بچے کی تخلیق میں اس کا نطفہ استعمال ہوا ہے اور اوپر ہم

بتا چکے ہیں کہ حقیقی ماں بننے کے لیے بچے کی تخلیق میں صرف اس کا نطفہ ہونا کافی ہے، وضعِ حمل وغیرہ اس کے لیے شرط نہیں ہیں، لہٰذا نطفہ والی بچے کی حقیقی ماں ہوگی۔

سوال نمبر 3: مستعار رحم والی کا بچے سے کیا رشتہ ہوگا؟

جواب: یہ بچے کے لیے رضاعی ماں کی مثل ہوگی، اس کو حقیقی ماں قرار دیے جانے کے خلاف مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

(الف) اس کا نطفہ بچے کی تخلیق میں شامل نہیں۔

(ب) اس کے رحم میں علقہ اس وقت منتقل کیا گیا جب میاں بیوی کے نطفوں کے اختلاط سے حاصل ہونے والے علقہ کا نسب ثابت ہو چکا تھا، لہٰذا ثبوتِ نسب کی مزید حاجت نہیں'' الخ (فقہی مضامین صفحہ ۳۲۱، باب: ۲۴ ٹیسٹ ٹیوب بار آوری، مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

جہاں تک جناب کی طرف سے پیش کردہ اس آیت سے استدلال کا تعلق ہے۔

''اِنْ اُمَّھٰتُھُمْ اِلَّا الّٰٓئِیْ وَلَدْنَھُمْ''

اس کے متعلق مولانا ڈاکٹر مفتی عبدُ الواحد صاحب زید مجدہٗ تحریر فرماتے ہیں:

''امھاتھم میں مضاف الیہ ضمیر ظہار کرنے والوں کی طرف راجع ہے، اور آیت کا ترجمہ یہ ہے ''ظہار کرنے والوں کی مائیں فقط وہ ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے'' اس میں اب دو احتمال ہیں، یا تو عام عادت اور معمول پر محمول کیا جائے اور عادۃً ماں بننے کے تین مراحل ہوتے ہیں۔

1۔ عورت کے نطفے کی مرد کے نطفے سے بار آوری۔

2۔ بار آور نطفہ کا رحم میں قرار و نشو نما۔

3۔ مدت پوری ہونے پر وضعِ حمل۔

لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ عادۃً ان کی مائیں وہ ہیں جن میں یہ تینوں مراحل گزرے ہیں، اور وہ افراد جن میں اس عادت سے عدول ہے، ان کے بارے میں سکوت سمجھا جائے کیونکہ وہ کل انسانی آبادی کے تناسب سے گویا کالمعدوم ہیں، اور عام ضابطہ میں شامل نہیں ہیں۔

اس بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ فقہاء کی اوپر گزری بہت سی صراحتوں سے ثابت ہوا کہ حمل ثابتُ النسب ہوتا ہے اور ثبوتِ نسب وضعِ حمل پر موقوف نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا کہ ان کی نظر میں وضعِ حمل کا ذکر احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

2۔ اگر کوئی اس آیت کی بنا پر امومیت کے لیے وضعِ حمل کو شرط قرار دینے پر مصر ہو تو پھر ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں فقط ظہار کرنے والوں کا ذکر ہے اور یہ عبارتُ النص ہے ظہار کرنے والوں کی ماؤں کے بارے میں۔

لہٰذا ہم اس کو پیشین گوئی بنا لیتے ہیں کہ ظہار صرف وہ لوگ کریں گے کہ جن کی ماؤں کا نطفہ بھی ان کی تخلیق میں شامل ہوگا اور وہ ان کو جنیں گی بھی۔

وہ لوگ جو مستعار رحم سے پیدا ہوں گے وہ ظہار ہی نہیں کریں گے (فقہی مضامین صفحہ ۳۲۰ و ۳۲۱، باب: ۲۴ ٹیسٹ ٹیوب بار آوری، مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی)

مرد عورت کے مادہ منویہ کے اختلاط و تلقیح کے وقت حمل کی ابتداء تھی، اور اس وقت اس کی ابوّت وامومیت کی نسبت منی و بیضہ والے جوڑے کی طرف ہو چکی تھی، اس کے بعد سوکن کے رحم کا مستعار لینا لازم آتا ہے، اور یہ شرعاً جائز نہیں، چہ جائیکہ اجارہ پر لینا (ملاحظہ: فقہی مضامین، صفحہ ۳۲۲، باب: ۲۴ ٹیسٹ ٹیوب بار آوری، مطبوعہ: مجلس نشریاتِ اسلام، کراچی، وجواہر الفتاویٰ، جلد ۱ صفحہ ۲۲۷، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت، مطبوعہ: اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن کراچی)

اس سے زیادہ بندہ اس پر کچھ عرض معروض کرنے سے قاصر ہے، کیونکہ بندے کے نزدیک اس صورت کے عدمِ جواز کی ایک وجہ خود ماں کے اس نسب میں اختلاط، نزاع اور اختلاف ہے۔

اس مسئلہ میں جلق کی بحث

(9)...... جناب کا مادۂ منویہ کے حصول اور جلق کے بارے میں یہ فرمانا کہ:

''احقر کی رائے میں اس مسئلہ کو اس قدر طول دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی تلقیح کے لئے یہ کوئی مانع ہے، کیونکہ جب عزل استمتاع بالزوجۃ اور استمناء بیدالزوجہ کے ذریعہ سے بآسانی بسہولت اور شرعاً بے غبار حصولِ منی کا طریق موجود ہے، اسی طرح آج کل کنڈوم وغیرہ کے ذریعہ سے بھی بحفاظت وبسہولت منی کا حصول ہو جاتا ہے، تو پھر سمجھ نہیں آتا کہ جلق اور دستکاری کے ممنوع یا کم از کم مختلف فیہ طریق کے ذریعہ حصولِ منی کا قول کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور پھر اس کو تلقیح کے عمل کے لئے عدمِ جواز کی ایک دلیل کے طور پر بعض حضرات کا پیش کرنا بھی قابلِ تعجب ہے، اس لئے راقم کے نزدیک اس کو جائز کرنے کے لئے ممنوع جلق اور تلقیح کے لئے جلق میں فرق بیان کرنا بہر حال طولِ لاطائل ہے''۔

ہم نے اپنے مضمون میں اس مسئلے کو اُصولی انداز میں ذکر کر دیا ہے، جس کے لیے رسالے کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

''اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرد اس طریقۂ کار کو اپنانے کے لئے مادۂ تولید کیسے حاصل کرے؟ تو اس کے جواب میں عرض ہے کہ اگر شوہر بیوی کے ساتھ عزل کے طریقہ سے یا بیوی کے ذریعہ استمنا بالید وغیرہ کے ذریعہ سے اپنا مادہ منویہ حاصل کرے تو یہ شکل بلاشبہ جائز ہے، کیونکہ یہاں ممانعت کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔

فقہائے کرام نے اپنی بیوی کے جسم سے استمتاع واستمناء کی

اجازت دی ہے اور استمناء بیدالزوجۃ کو تقبیل وتفخیذ کا درجہ دیا ہے۔ [1]

اور اگر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہ ہو، تو کیا پھر بیوی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے منی خارج کرنے کی اجازت ہوگی؟“

اب یہ کہ کب اور کس طریقۂ علاج میں کون سی چیز ممکن ہے؟

بنیادی طور پر یہ تحقیق ایک عالم کی ذمہ داری سے خارج ہے، مبتلیٰ بہ اپنے علاج ومعالجہ کے دوران اس اُصول کو مدِ نظر رکھ کر شرعی تقاضے کو پورا کرسکتا ہے، تاہم آپ نے تبرُّعاً ماہرین سے معلومات حاصل کیں، ان کے مفید ہونے سے انکار نہیں۔

ڈی۔این۔اے (D-N-A) ٹیسٹ کے ذریعہ نسب کا تعین

(10)...... جناب کا یہ فرمانا کہ:

”یہ سوال راقم کے اپنے ذہن میں تھا کہ اگر دونوں بچے پیدا ہوگئے، تو بھی یہی سوال جنم لے گا کہ کون سا بچہ کس ماں کا ہے؟“ (رسالہ ھٰذا صفحہ نمبر ۵۶)

اس بارے میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ جب جناب کے نزدیک حقیقی ماں کا نسب، حاملہ اور بچہ جننے والی کی طرف منسوب ہوتا ہے، تو جناب کے نزدیک مذکورہ سوال کے جَنَم لینے کا کیا مطلب؟ کیونکہ بہرصورت (خواہ صرف حاملہ ہو یا بیضہ بھی اسی کا ہو) جناب کے نزدیک دونوں بچوں کی حقیقی ماں حاملہ ہی ہوگی۔

البتہ بیضے والی عورت جس کو جناب کے نزدیک رضاعی ماں کا درجہ حاصل ہے، اُس کے تعیُّن کے لیے جناب کو اس تحقیق کی ضرورت مفید ہوسکتی ہے۔

---

[1] عزل کے طریقہ کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے صحبت کرے، اور جب انزال کا وقت ہو، تو اپنی منی کو کسی چیز میں محفوظ کرے، اور بیوی سے استمناء بالید یہ ہے کہ بیوی کے ہاتھ وغیرہ سے شہوت کا تقاضا پورا کرے، منی کو کسی چیز میں محفوظ رکھے، جس میں محفوظ رکھنے کی تجویز معالج وڈاکٹر دے۔

(11)...... جناب کی طرف سے ڈاکٹر صاحب موصوف کی یہ تحقیق کہ:

''وہ طریقہ DNA (Deoxy ribose Nucleic Acid) ٹیسٹ ہے، جس میں والدین کے خون اور بچے کے خون کو ٹیسٹ کیا جاتا ہے، اور یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یہ بچہ کس کا ہے؟'' الخ (رسالہ ھذا صفحہ نمبر ۵۷)

اس ڈاکٹری وسائنسی تحقیق کے اوپر آپ نے جو کچھ شرعی حکم مرتّب کرنے کی کوشش فرمائی ہے، وہ باعثِ تعجب ہے، کیا شرعاً نسب کے ثبوت کا ان تحقیقات پر مدار رکھا جاسکتا ہے؟ اور سب کچھ نتائج کے بعد شاید جناب کو اس تحقیق کا زیادہ فائدہ اس لیے حاصل نہ ہو سکے کہ جناب کے نزدیک نسب حاملہ وواضعہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، نہ کہ بیضے والی عورت کی طرف۔

جبکہ D-N-A ٹیسٹ سے زیادہ سے زیادہ اپنی فنی تحقیق کی حد تک بیضے اور نطفے والے مرد وزن کی پہچان کی جاسکتی ہوگی، نہ واضعہ وحاملہ کی، جبکہ شریعت نسب کا اس پر مدار رکھتی ہی نہیں، جیسا کہ منکوحہ کے زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ بچہ میں اس تحقیق پر مدار نہیں رکھا جاسکتا۔ اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی عام حالات میں اس پر مدار رکھنا درست نہیں۔ [1]

---

[1] ملحوظ رہے کہ اگر کسی بچہ کے نسب ثابت ہونے میں مختلف افراد کا اختلاف وتنازع ہو، اور کسی کے پاس دوسرے سے قوی دلیل موجود نہ ہو، تو ایسی صورت میں کیا ''قیافہ'' کے ذریعہ سے نسب ثابت ہو جائے گا؟ اس بارے میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں ''قیافہ'' سے نسب ثابت نہیں ہوگا، جبکہ دیگر فقہائے کرام کے نزدیک قیافہ کے ذریعہ سے نسب ثابت ہو جائے گا، بشرطیکہ قیافہ شناس تجربہ کار شخص ہو۔

قیافہ سے مراد مختلف قسم کے تجربات اور قرائن کی بنیاد پر مثلاً مخصوص شباہت سے کسی کے بیٹے ہونے کی نسبت کو پہچاننا ہے۔

اگر اس طرح کی صورتِ حال کسی بچہ کے بارے میں پیدا ہو جائے، اور کوئی قوی دلیل کسی کے پاس نسب کے ثبوت کی نہ ہو، تو کیا ڈی این اے (DNA) ٹیسٹ کو بھی قیافہ کا درجہ دیا جاسکتا ہے، تو جو فقہاء قیافہ کے ذریعہ سے ثبوتِ نسب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اس کو قیافہ کا حکم حاصل ہونا چاہئے، کالجمهور و غير الحنفية، اور جو قیافہ کے ذریعہ ثبوتِ نسب کے قائل نہیں، ان کے نزدیک نہیں ہونا چاہئے ''كالحنفية''

اسلامک فقہ اکیڈمی ہند نے اس سلسلہ میں درج ذیل قرارداد منظور کی:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اُمید ہے کہ جناب اس تجزیے پر شرعی تناظر میں غور فرمائیں گے، کیونکہ اس تجزیے کے مطابق کتبِ تاریخ کی صحت وعدمِ صحت، اور ضعف وسقم کو جانچ کر، ازسرِ نو تاریخ مرتب کرنے اور اس کے مقابلہ میں فقہائے کرام کی بیان کردہ تسامع وغیرہ کی بحث کو غیر معتبر قرار دینے کی بھاری ذمہ داری بھی جناب پر عائد ہوسکتی ہے۔

(12)...... جناب کا یہ فرمانا کہ:

''آپ نے اس سوال کو اپنے رسالہ میں چھیڑا ہی نہیں، یعنی عورت کے انڈوں (Eggs) کا حصول اور اس کا طریقہ کار'' (رسالہ ھذا صفحہ نمبر ۶۰)

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

(۱)...... جس بچے کا نسب شرعی اصولوں کے مطابق ثابت ہو، اس کے بارے میں ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعہ اشتباہ پیدا کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

(۲)...... اگر کسی بچے کے بارے میں چند دعوے دار ہوں، اور کسی کے پاس واضح شرعی ثبوت نہ ہوں، تو ایسے بچے کا نسب، ڈی این اے ٹیسٹ کے ذریعہ سے تعین کیا جاسکتا ہے (ماخوذ از: ڈی این اے ٹیسٹ اور جینیٹک سائنس سے متعلق شرعی مسائل، ص ۱۵، مطبوعہ: دارالاشاعت کراچی، طباعت مارچ 2008ء)

لیکن یہ تمام بحث اسی صورت میں ہے، جبکہ ثبوتِ نسب کی قوی دلیل نہ ہو، اور مختلف افراد کا باہم تناعہ ہو، عام حالات میں نسب کے ثبوت کے طریقے معروف طریقے ہی کہلائیں گے، اور وہاں اس طرح کے ٹیسٹوں کی بنیاد پر ثبوتِ نسب کے فیصلے نہیں کئے جائیں گے، ورنہ بے شمار فتنے رونما ہوسکتے ہیں۔ محمد رضوان۔

اختلف الفقهاء فى إثبات النسب بالقيافة إلى رأيين :

الأول :ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى إثبات النسب بالقيافة، وأجازوا الاعتماد عليها فى إثباته عند التنازع وعدم توفر الدليل الأقوى منها، أو عند تعارض الأدلة الأقوى منها .

الثانى :ذهب الحنفية إلى أنه لا يثبت النسب بقول القائف(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۴۰، ص ۲۳۹، حرف النون،مادة "نسب")

يشترط فى القائف -عند من يرى العمل بقوله فى ثبوت النسب -أن يكون مجربا فى الإصابة، لخبر :لا حكيم إلا ذو تجربة ولأن القيافة أمر علمي، فلا بد من العلم بمعرفة القائف له، وذلك لا يعرف بغير التجربة. ومن طرق تجربة القائف لمعرفة كفاء ته :أن يعرض عليه ولد فى نسوة، ليس فيهن أمه ثلاث مرات، ثم فى نسوة هى فيهن، فإذا أصاب فى الكل فهو مجرب.

وتجدر الإشارة إلى أن الحنفية لا يجيزون العمل بقول القائف مطلقا، ومن ثم لم يشترطوا شروطا لاعتبار قول القافة دليلا يعتمد عليه فى الحكم (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۰، ص ۱۶۰، حرف التاء، مادة "تجربة")

ہماری پیش کردہ مجوزہ دوصورتوں میں سے صرف ایک یعنی بیرونی تلقیح کی صورت میں یہ ضرورت پیش آسکتی ہے، داخلی تلقیح کی صورت میں تو خود مرد کا مادۂ منویہ عورت کے رحم میں پہنچایا جاتا ہے، بیرونی تلقیح کی صورت میں عورت کے مادۂ منویہ کے حصول کے طریقۂ کار کو اگرچہ زیرِ بحث نہ لایا گیا ہو، مگر شریعت کا اُصولی انداز میں حکم ایک مستقل عنوان کے تحت ذکر کر دیا گیا ہے۔

اس کے بعد جناب نے عورت کے بیضوں کے حاصل ہونے کی جو صورت بیان کی ہے، اس کے بارے میں یہ واضح نہیں کیا کہ یہ جلق کا حکم رکھتی ہے، یا کچھ اور؟ اور اس عمل کے بعد عورت پر غسل واجب ہوتا ہے، یا نہیں؟

اُمید ہے کہ اس کی تحقیق مکمل ہونے کے بعد نتیجہ اخذ کرنے میں سہولت رہے گی۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

محمد رضوان خان

15/ ذی الحجہ/ 1428ھ-26/ دسمبر/ 2007ء بروز بدھ

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

(ضمیمہ)

جلبِ منفعت، اور دوسرے نکاح کی تجویز

بعض علماء کا اس موقع پر یہ کہنا ہے کہ اس عمل کے دوران سترِ عورت کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، اور اولاد نہ ہونے میں کوئی جسمانی مشقت درپیش نہیں ہے، بلکہ یہ محض جلبِ منفعت ہے، اگر عورت کے اندر کمی ہے، تو مرد کے لئے دوسری شادی کرکے تحصیلِ اولاد کی خواہش کی تکمیل ممکن ہے۔

ہمیں مذکورہ بالا توجیہ درست معلوم نہ ہوسکی۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ دفعِ مضرت کو جسمانی مشقت کے ساتھ مختص کرنا ہی خلافِ واقعہ ہے، بلکہ ذہنی تکلیف، وایذاء کا بھی حقیقت میں وجود ہے، جس کا شریعت بھی اعتبار کرتی ہے۔

جیسا کہ بدبودار چیز سے دوسرے کو ایذاء پہنچانا گناہ ہے، اور اسی لئے کچا لہسن پیاز کھا کر مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے۔ [1]

اس کے علاوہ بھی شریعت کی طرف سے متعدد ایسے افعال کو حرام قرار دیا گیا ہے، جو دوسروں کی ذہنی تکلیف کا باعث ہیں، جیسا کہ دوسرے کو سب وشتم کرنا، دوسرے کی تحقیر اور تمسخر وغیرہ کرنا کہ یہ چیزیں دراصل دوسروں کی ذہنی ایذاء کے باعث حرام قرار دی گئی ہیں۔

اور آج کل ٹینشن وڈپریشن وغیرہ کی شکل میں جو مختلف الانواع امراض معاشرہ میں پھیلے

---

[1] عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل من هذه الشجرة، فلا يقربن مسجدنا، ولا يؤذينا بريح الثوم (صحيح مسلم، رقم الحديث ٥٦٢ "٧١" كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهي من أكل ثوما أو بصلا أو كراثا أو نحوها)

ہوئے ہیں، وہ بنیادی طور پر ذہنی امراض سے تعلق رکھتے ہیں۔

اور اگر اس موضوع پر تفصیلی کلام کیا جائے، تو ایک مستقل کتاب تیار ہو سکتی ہے۔

اور اولاد کا نہ ہونا، انسان کے لئے سخت ذہنی تکلیف کا باعث ہے، اسی لئے عمر بھر لوگ اس کے حصول کی تدابیر میں مشغول رہتے ہیں، کیونکہ حصولِ اولاد، نکاح کے اہم مقاصد میں سے ہے۔

اور جو اسباب ذہنی امراض کا باعث ہوں، ان کے ازالہ کی تدبیر ''دفعِ مضرت'' میں داخل ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم پہلے باحوالہ تحریر کر چکے ہیں کہ اولاد کا حصول نکاح کے اہم مقاصد میں سے ہے، جس پر عادتاً لوگ حصولِ اولاد کے لئے اقدام کرتے ہیں۔

یہاں تک کہ انبیائے کرام نے بھی اس کے حصول کی جدوجہد کی۔

قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَائِکُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّکُمْ کُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَکُمْ فَتَابَ عَلَیْکُمْ وَعَفَا عَنْکُمْ فَالْئٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا کَتَبَ اللّٰهُ لَکُمْ (سورة البقرة، رقم الآية ۱۸۷)

اور تفسیر ابنِ کثیر میں ہے:

فالآن باشروهن يعنى جامعوهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعنى الولد(تفسیر ابنِ کثیر، ج ۱، ص ۳۷۷، سورة البقرة)

اور سورہ انبیاء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَزَکَرِیَّآ اِذْ نَادٰی رَبَّهٗ رَبِّ لَا تَذَرْنِیْ فَرْدًا وَّاَنْتَ خَیْرُ الْوٰرِثِیْنَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ وَوَهَبْنَا لَهٗ یَحْیٰی وَاَصْلَحْنَا لَهٗ زَوْجَهٗ (سورة الانبياء، رقم الآية ۸۹و ۹۰)

اور تفسیر ابنِ کثیر میں ہے:

قال الله تعالى :فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه أى امرأته، قال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير :كانت عاقرا لا تلد فولدت .وقال عبد الرحمن بن مهدى عن طلحة بن عمرو عن عطاء :كان فى لسانها طول، فأصلحها الله وفى رواية :كان فى خلقها شىء فأصلحها الله، وهكذا قال محمد بن كعب والسدى، والأظهر من السياق الأول(تفسیر ابنِ کثیر، ج۵،ص ۳۲۵،سورة الانبیاء)

اور ''بدائعُ الصنائع'' میں ہے:

عقد النكاح يوجب الفراش بنفسه لكونه عقدا موضوعا لحصول الولد شرعا قال النبى -عليه الصلاة والسلام -تناكحوا توالدوا تكثروا فإنى أباهى بكم الأمم يوم القيامة ولو بالسقط وكذا الناس يقدمون على النكاح لغرض التوالد عادة(بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، ج٦،ص ٢٤٣، كتاب الدعوىٰ،دعوى النسب،بيان ما يثبت به النسب)

اور ''تبیین الحقائق'' میں ہے:

ولهما (اى لابى حنيفة وابى يوسف)أن المقصود من الوطء فى الأصل حصول الولد لا اقتضاء الشهوة، وما ركب فيها من الشهوة حامل لها على تحصيل الولد (تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج٣، ص٢٣، كتاب الطلاق،باب العنين وغيره)

اور ''الاختیار لتعلیل المختار'' میں ہے:

المراد من وطء الزوجة طلب الولد غالبا، قال -عليه الصلاة والسلام :-تناكحوا تكثروا إشارة إلى أن المراد من شرعية

النكاح التوالد والتناسل (الاختيار لتعليل المختار، ج۴، ص ۱۳۱، کتاب العتق ، باب الاستيلاد)

تیسری بات یہ ہے کہ جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت اپنے مقاصد کے حصول کے لئے مقاصدِ خلق، اور صلاحِ خلق میں سے ہیں، اور شرعاً بھی مطلوب ہیں، اور ان کی حیثیت جہات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی ہے۔

اس لئے ہر جلبِ منفعت کے متعلق دفعِ مضرت سے موخر ہونے کا مبہم دعویٰ کر کے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

امام غزالی فرماتے ہیں:

المصلحة فهى عبارة فى الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعنى به ذلک، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم (المستصفى، للغزالى، ص ۱۷۴، القطب الثانى، خاتمة القطب: الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح)

اور امام شاطبی فرماتے ہیں:

جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود، ولذلک أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعة على العباد، والرطب باليابس فى العرية، للحاجة الماسة فى طريق المواساة، إلى أشياء من ذلک كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها (الموافقات للشاطبى، ج۳، ص۵۸، تابع كتاب المقاصد، القسم الثانى: مقاصد المكلف)

اورعلامہ ابنِ تیمیہ فرماتے ہیں:

فالنفس لا بد لها من جلب المنفعة ودفع المضرة (مجموع الفتاوی، لابنِ تیمیة، ج۱۰، ص۴۹۲، کتاب علم السلوک، فصل صحة النظر فی الادلة والاسباب موجبة العلم)

اورامام رازی فرماتے ہیں:

والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا الوسيلة إلى الألم مهروب عنها بالغرض والمهروب عنه بالذات ليس إلا الألم فيرجع حاصل الغرض والحكمة إلى تحصيل اللذةورفع الألم(المحصول، للرازی، ج۵، ص۱۳۳، الکلام فی القیاس، القسم الثانی فی مسالک التعلیل)

جہاں تک حصولِ ولد کے لئے دوسرے نکاح کا تعلق ہے، تو کہنے کوتو یہ بہت سہل ہے، لیکن دوسرے نکاح کے بعد بیوی بچوں کے ساتھ معاشرت اوران کے نان ونفقہ، اور منصفانہ حقوق کی ادائیگی، نہایت دشوار گذار مسئلہ ہے، جس کی معاشرہ میں ہزاروں نہیں لاکھوں مثالیں موجود ہیں، اوراس کا اصل تعلق تجربہ اور عملی زندگی سے ہے، صرف کہنے سننے، یا لکھ دینے سے اصل تعلق نہیں، اور ایک سے زیادہ بیویوں کی صورت میں موجودہ زمانہ میں علماء وصلحاء کی طرف سے بھی عدمِ مساوات، اور ظلم وتعدی کا ارتکاب سامنے آتا ہے۔

قرآن مجید کی سورہ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَّا تَعُوْلُوْا .وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً (سورة النساء، رقم الآية ۳،و۴)

اور سورہ نساء میں ہی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرٰضَيْتُمْ بِهٖ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا.

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ

(سورة النساء، رقم الآية ۲۴، و ۲۵)

تفسیر جلالین میں ہے:

(فإن خفتم أ) ن (لا تعدلوا) فيهن بالنفقة والقسم (فواحدة) انكحوها (أو) اقتصروا على (ما ملكت أيمانكم) من الإماء إذ ليس لهن من الحقوق ما للزوجات (ذلك) أى نكاح الأربع فقط أو الواحدة أو التسرى (أدنى) أقرب إلى (ألا تعولوا) تجوروا (تفسير جلالين، ص۸۸، سورة النساء)

اور تفسیر قرطبی میں ہے:

والعنت الزنى، فإن عدم الطول ولم يخش العنت لم يجز له نكاح الأمة، وكذلك إن وجد الطول وخشي العنت (تفسير القرطبى، ج۵، ص۱۳۸، سورة النساء)

اور ''مشكاةُ المصابيح'' کی شرح ''مرقاةُ المفاتيح'' میں ہے:

فاستفدنا أن حل الأربع مقيد بعدم خوف عدم العدل وثبوت المنع عن أكثر من واحدة عند خوفه (مرقاة المفاتيح، ج۵، ص ۲۱۱۱، كتاب النكاح، باب القسم)

اور ''مشكاةُ المصابيح'' کی شرح ''مرقاةُ المفاتيح'' میں ہی ہے:

وهذا الحديث يدل على وجوب العدل على الزوج، إذا كان له أكثر من زوجة .ومذهب الحنفية فى ذلك :أن الرجل إذا كان عنده أكثر من امرأة، فعليه العدل بينهن فى حقوقهن من :القسم، والنفقة، والكسوة، لا فى المودة، والمجامعة؛ فيجب عليه التسوية فى المأكول، والمشروب، والملبوس، والسكنى، والبيتوتة.

والأصل فيه قوله عز وجل :(فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة)، أى : إن خفتم أن لا تعدلوا فى القسم، والنفقة فى نكاح المثنى، والثلاث، والرباع، فواحدة، ندب سبحانه وتعالى إلى إنكاح الواحدة عند خوف ترك العدل فى الزيادة .وإنما يخاف على ترك الواجب، فدل على أن العدل بينهن واجب، وإليه أشار فى آخر الآية بقوله :(ذلك أدنى ألا تعولوا)، أى :لا تجوروا، والجور حرام، فكان العدل واجبا ضرورة؛ ولأن العدل مأمور به بقوله عز وجل :(إن الله يأمر بالعدل والإحسان) على العموم والإطلاق، إلا ما خص بدليل (مرقاة المفاتيح، ج۸، ص ۵۰، كتاب النكاح، باب :فى المقام عند البكر)

ہر بیوی کے مہر، اور نان ونفقہ، اور عدل وانصاف، اور ظلم وتعدی سے اجتناب، فرائض میں داخل ہے، جس کی خلاف ورزی یقینی معصیت ہے۔

اور اگر اولاد کا حصول جلبِ منفعت ہو، تو دوسرا نکاح بھی اسی جلبِ منفعت کی خاطر ہوگا، اور یہ جلبِ منفعت پھر طرح طرح سے مضرت کا باعث بنے گی، جس کو دور کرنے کے لئے پھر کونسی دفعِ مضرت کی چیز قابلِ عمل ہوگی؟

پھر بعض اوقات مرد کے اندر اس نوعیت کا نقص ہوتا ہے جو فطری طریقہ سے صحبت کے ذریعہ استقرارِ حمل کے لئے مانع ہوتا ہے، جس میں مرد کا نطفہ عورت کے رحم میں صحیح طرح نہیں پہنچتا، یا مرد کے نطفہ میں مخصوص کمی ہوتی ہے، جس کے لئے مبحوث فیہ عمل کی ضرورت پیش آتی ہے، جس میں شوہر کے نطفہ کو مخصوص طریقہ پر اس کی بیوی کے رحم میں پہنچایا جاتا ہے۔

ظاہر ہے اس صورت میں دوسری، اور تیسری شادی کر کے بھی مقصود حاصل نہیں ہو پاتا، کیونکہ وہ عارضہ ہر بیوی کے ساتھ لاحق ہوگا، اور دور لازم آئے گا۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان خان

25 / جمادی الاولیٰ / 1445ھ - 10 / دسمبر / 2023ء بروز اتوار

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

مچھر مار برقی آلہ

(Electric Insect Killer)

مکھی، مچھر کے مضر اثرات، اور ان کو قتل کرنے کی شرعی حیثیت

مکھی، مچھر وغیرہ کی ایذاء سے بچنے کے لیے مخصوص برقی آلہ

(Electric Insect Killer) اور مخصوص بلّے

(Mosquito Killer Racket) کے استعمال کا شرعی حکم

بجلی، اور آگ کی حقیقت و ماہیت، اور ان کے مابین فرق کی تحقیق

مچھر مار برقی آلہ کے متعلق مختلف فتاویٰ و اصحابِ علم کی آراء

اور مسئلہ ھٰذا پر بعض علمی مباحث اور ایک تبصرہ پر کلام

مؤلف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

www.idaraghufran.org

نام کتاب: مچھر مار برقی آلہ کا حکم

مصنف: مفتی محمد رضوان خان

طباعتِ اوّل: شعبان المعظم 1445ھ - فروری 2024ء

صفحات: 86

ملنے کے پتے

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران: چاہ سلطان، گلی نمبر 17، راولپنڈی، پاکستان

فون: 051-5507270 -051-5702840

www.idaraghufran.org

فہرست

صفحہ نمبر	مضامین
568	تمہید (از مولف)
569	مچھر مار برقی آلہ کا حکم
//	سوال
//	جواب
//	عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث
573	شداد بن اوس رضی اللہ عنہ کی حدیث
574	ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث
576	ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک اور حدیث
577	انس رضی اللہ عنہ کی حدیث
578	ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث
//	ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث
579	ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث
584	ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی روایت
//	سالم کی روایت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مؤلف)

الحمد للہ تعالیٰ بندہ کا ایک عرصہ سے معمول ہے کہ مختلف دینی، علمی وفقہی مسائل کی اپنی حسبِ حیثیت تحقیق کے بعد بندہ ان کی مختلف شکلوں میں اشاعت کراتا رہتا ہے، اس ضمن میں بعض استفسارات اور سوالات کے جوابات بھی بصورتِ فتویٰ شائع ہوتے ہیں۔

ایک مرتبہ حسبِ معمول بندہ نے مچھر مار برقی آلہ (Electric Insect Killer) کے متعلق بھی ایک استفتاء کا قدرے تفصیل کے ساتھ جواب تحریر کیا، جو ماہنامہ ''التبلیغ'' میں بھی، محدود صفحات کے پیشِ نظر کچھ اختصار کے ساتھ شائع ہوا۔

اس مسئلہ کی اشاعت کے بعد ایک صاحبِ علم کی طرف سے ان کے متعلقہ رسالہ میں اس پر تبصرہ شائع ہوا، جس کو بندہ نے ملاحظہ کیا، تو اس میں عجیب وغریب باتیں پڑھنے کو ملیں، اور موصوف کے موقف میں اجمال وابہام، تذبذب وتردد، اور تعارض وتضاد محسوس ہوا۔

اس لیے مناسب خیال کیا کہ اس تبصرہ پر بندہ کی طرف سے کچھ تنقیحات تحریر کردی جائیں، اس بناء پر بندہ نے اس تبصرہ پر بھی کلام کیا، جو متعلقہ تبصرہ نگار کو بھیج دیا گیا۔

اور اب مذکورہ مکمل فتوے، اس پر موصوف کے تبصرہ، اور اس پر بندہ کی طرف سے کیے گئے کلام کے مجموعہ کو بصورتِ رسالہ ''علمی وتحقیقی رسائل'' کے ضمن میں شائع کیا جارہا ہے۔

اللہ تعالیٰ اعتدال کو ملحوظ رکھنے، اور رجوع الی الحق کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین۔

فقط

محمد رضوان خان

03/ ذوالحجہ/ 1442 ہجری- بمطابق: 14/ جولائی/ 2021 عیسوی

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مچھر مار برقی آلہ کا حکم

سوال

کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلے کے بارے میں کہ:

آج کل مکھی، مچھر وغیرہ کو مارنے کے لیے برقی آلات استعمال ہوتے ہیں، جو گھروں، دفتروں اور ہوٹلوں وغیرہ میں جگہ جگہ نصب ہوتے ہیں، جن میں اس نوعیت کا کرنٹ ہوتا ہے کہ مکھی، مچھر اور دیگر حشرات، اس سے ٹکرا کر مر جاتے ہیں۔

لاہور کے ایک مفتی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ اس طرح کے آلات کا استعمال جائز نہیں، کیونکہ احادیث میں آگ کے ذریعے عذاب دینے سے منع کیا گیا ہے، اور وہ مفتی صاحب اس مسئلے میں بہت سختی کرتے ہیں، اور جہاں اس طرح کے آلات کا استعمال دیکھتے ہیں، اس پر نکیر کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں آپ سے شرعی حکم معلوم کرنا ہے؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جواب

صورتِ مسئولہ کے جواب سے پہلے چند احادیث وروایات ملاحظہ فرمالیں، جن سے ان شاء اللہ تعالیٰ صورتِ مسئولہ کے جواب کو سمجھنے میں مدد، اور سہولت حاصل ہوگی۔

عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: خَمْسٌ فَوَاسِقُ، يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحَيَّةُ، وَالْغُرَابُ الْأَبْقَعُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ، وَالْحُدَيَّا (صحيح مسلم، رقم الحديث ١١٩٨ "٦٧" كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب فى الحل والحرم)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ فاسق جانوروں کو حرم اور غیر حرم میں (ہرجگہ) قتل کیا جائے گا، ایک سانپ، اور دوسرے ایسا کوا، جو کہ ابقع (نجاست خور اور موذی) ہو، اور تیسرے چوہا، اور چوتھے کاٹنے والا کتا، اور پانچویں چیل (مسلم)

اس طرح کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی سند سے بھی مروی ہے۔ [1]

فقہائے کرام نے اس جیسی احادیث میں مذکور جانوروں کے حکم میں دوسرے، ایسے جانورں کو بھی شامل کیا ہے، جن میں مذکورہ جانوروں والے معنیٰ، یا علت پائی جاتی ہو۔

اور اکثر فقہائے کرام کے نزدیک اس حکم میں مچھر، مکھی وغیرہ بھی داخل ہیں، کیونکہ وہ بھی عادتاً موذی شمار ہوتے ہیں، اور احادیث میں مذکور جن جانوروں کو ''فاسق'' کہا گیا ہے، اس کی وجہ بھی ان کا مختلف شکلوں میں موذی ہونا ہے۔ [2]

---

[1] أخبرنا محمد بن عبد الرحمن السامي، قال :حدثنا يحيى بن أيوب المقابرى، قال :حدثنا إسماعيل بن جعفر، قال :أخبرني عبد الله بن دينار مولى بن عمر أنه سمع عبد الله بن عمر يقول :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" :خمس من قتلهن وهو حرام، فلا جناح عليه فيهن :العقرب، والفأرة، والكلب العقور، والغراب، والحدأة" (صحيح ابن حبان، رقم الحديث ٣٩٦٢، كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم وما لا يباح)

قال شعيب الارنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم (حاشية صحيح ابن حبان)

[2] قوله صلى الله عليه وسلم (خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم الحية والغراب الأبقع والفارة والكلب العقور والحديا) وفى رواية الحدأة وفى رواية العقرب بدل الحية وفى الرواية الأولى أربع بحذف الحية والعقرب فالمنصوص عليه الست واتفق جماهير العلماء على جواز قتلهن فى الحل والحرم والإحرام واتفقوا على أنه يجوز للمحرم أن يقتل ما فى معناهن ثم اختلفوا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فی المعنی فيهن وما يكون في معناهن فقال الشافعي المعنى في جواز قتلهن كونهن مما لا يؤكل وكل مالا يؤكل ولا هو متولد من مأكول وغيره فقتله جائز للمحرم ولا فدية عليه وقال مالك المعنى فيهن كونهن مؤذيات فكل مؤذ يجوز للمحرم قتله ومالا فلا (شرح النووی علٰی مسلم، ج۸ص۱۱۳، ۱۱۴، كتاب الحج،باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب فی الحل والحرم)

واتفقت الأمة على أنها متعلقة بالإذاية فتعددت الأحكام من كل جنس إلى بقيته ونظيره لوجود العلة فيه كما حرم صلى الله عليه وسلم الربا فی الأعيان الستة ثم تعدى حكم الربا من الأربعة منها إلى كل جنس من أجناسها حيث وجدت العلة، وقد ثبت في الصحيح أن النبی صلى الله عليه وسلم أمر بقتلهن أيضا(القبس فی شرح موطأ مالک بن أنس لابن العربی،ص۱۱۵۲، كتاب الجامع،ما جاء فی الحياتِ)

وذهب الإمامان، مالک، وأحمد :إلى أن المعنى الجامع لهن ولغيرهن هو طبيعة الإيذاء .

وهذا قياس جيد، لأنه تعليل مفهوم من نص الشارع، وهو وصف الأصل بالفسق فإذا وجد بالفرع، تم القياس، والحكم يدور مع علته، وجودا وعدما.

وأما تعديدها -مع أن الأذى واحد -فلينبه به الشارع على أنواعه ومفرداته الموجودة فی كل نوع من هذه الفواسق ومثيلاتها(تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، كتاب الحج،ص۳۸۹،باب ما يجوز قتله)

ولا بأس بقتل البرغوث والبعوض والنملة والذباب والقراد والزنبور؛ لأنها ليست بصيد، لانعدام التوحش والامتناع، ولأن هذه الأشياء من المؤذيات المبتدئة بالأذى غالبا، فالتحقت بالمؤذيات المنصوص عليها من الحية والعقرب فی حديث :خمس فواسق يقتلن فی الحل والحرم :الحية والعقرب والفأرة والكلب العقور والغراب(الفقه الإسلامی وادلتهٔ للزحيلی،ج۳،ص۲۳۱۱،القسم الأول،الباب الخامس،الفصل الأول،المبحث العاشر،الأصل الرابع: الصيد)

يباح قتل الفواسق كالحدأة والفأرة، بنص الحديث المتقدم، ويجوز قتل السباع، وقتل الحشرات المؤذية كالبعوض والبراغيث والذباب فی رأی الجمهور غيرالمالكية(الفقه الإسلامی وادلتهٔ للزحيلی،ج۳،ص۲۳۱۶،القسم الأول،الباب الخامس،الفصل الأول،المبحث العاشر،الأصل الرابع: الصيد، مباحات الإحرام)

وليس عليه فی قتل البعوض والذباب والنملة والحلمة والقرد شیء وأكره له قتل القملة وما تصدق به فهو خير منها(الأصل المعروف بالمبسوط، ج۲،ص۴۵۴،۴۵۵، كتاب المناسک،باب جزاء الصيد)

وليس على المحرم فی قتل البعوض والذباب والنمل والحلمة والقراد شیء لأن هذه الأشياء ليست من الصيود فإنها لا تنفر من بنی آدم، ولو كانت من الصيود كانت مؤذية بطبعها فلا شیء على المحرم فيها(المبسوط،لشمس الأئمة السرخسی،ج۴،ص۱۰۱،كتاب المناسک،باب جزاء الصيد)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

بلکہ بہت سے فقہائے کرام نے موذی جانوروں کے قتل کرنے کو مستحب قرار دیا ہے۔ ل

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

قال :(ويجوز له قتل البراغيث والبق والذباب والحية والعقرب والفأرة والذئب والغراب والحدأة، وسائر السباع إذا صالت عليه) أما البراغيث والبق والذباب فلأنها ليست بصيد ولا متولدة منه، فليس قتلها إزالة الشعث، وتبتدء بالأذى.

وكذلك النمل والقراد لما ذكرنا، وأما الحية والعقرب والفأرة والذئب والغراب والحدأة لقوله - عليه الصلاة والسلام :-خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم :الحدأة والحية والعقرب والفأرة والكلب العقور وفى بعض الروايات زاد الغراب .وذكر فى رواية الذئب، قالوا :وهو المراد بالكلب العقور إذ هو فى معناه، والغراب هو الذى يأكل الجيف، ولأن هذه الأشياء تبدأ بالأذى(الاختيار لتعليل المختار، ج ١ ،ص ١٤٥ ، كتاب الحج،فصل ما يستحب فعله لمن أراد أن يحرم)

ولا شىء فى الحية والعقرب والفأرة والزنبور والنمل والسرطان والذباب والبق والبعوض والبرغوث والقراد والسلحفاة ولا شىء فى هوام الأرض كالقنفذ والخنفساء ، كذا فى فتاوى قاضى خان(الفتاوى الهندية، ج ١ ،ص ٢٥٢ ،كتاب المناسک،الباب التاسع فى الصيد)

(وليس فى قتل البعوض والبراغيث والقراد) والفراش والذباب والوزغ والزنبور والخنافس والسلحفاة والقنفذ والصرصر وجميع هوام الأرض (شىء) من الجزاء ، لأنها ليست بصيود ولا متولدة من البدن(اللباب فى شرح الكتاب، ج ١ ،ص ٢١٥ ، كتاب الحج،باب الجنايات)

فعلى هذا يباح قتل كل ما فيه أذى للناس فى أنفسهم وأموالهم مثل سباع البهائم كلها، الحرام أكلها وجوارح الطير كالبازى والصقر والشاهين والعقاب ونحوها والحشرات المؤذية والزنبور والبق والبعوض والبراغيث والذباب وبه قال الشافعى(الشرح الكبير على متن المقنع،لعبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المعروف بابن ابى عمر، ج٣،ص ٣٠٣،كتاب المناسک، باب الإحرام)

ل ومن حيث العموم يستحب قتل كل ما فيه أذى من الحشرات كالعقرب، والبرغوث، والزنبور، والبق.

وذهب المالكية إلى الجواز لقول النبى صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن حشرات الأرض تؤذى أحدا فقال :ما يؤذيک فلک إذايته قبل أن يؤذيک ....

وقسم الشافعية الحشرات إلى ثلاثة أقسام:

الأول :ما هو مؤذ منها طبعا، فيندب قتله كالفواسق الخمس، لحديث عائشة قالت :أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتل خمس فواسق فى الحرم :الحدأة، والغراب، والفأرة، والعقرب، والكلب العقور وألحق بها البرغوث والبق والزنبور، وكل مؤذ.

الثانى :ما ينفع ويضر فلا يسن قتله ولا يكره.

الثالث :ما لا يظهر فيه نفع ولا ضرر كالخنافس، والجعلان، والسرطان فيكره قتله.

ويحرم عندهم قتل النمل السليمانى، والنحل والضفدع، أما غير السليمانى، وهو الصغير المسمى

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

شداد بن اوس رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت شداد بن اوس رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

إِنَّ اللّٰهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ فَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ

(صحیح مسلم ،رقم الحدیث ۱۹۵۵ "۵۷"، کتاب الصید والذبائح،باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحدید الشفرة)

ترجمہ: اللہ نے ہر چیز کے ساتھ احسان (یعنی نیک سلوک) کرنے کو ضروری فرمایا ہے، لہٰذا جب تم (کسی انسان، یا جانور کو شرعی ضرورت سے) قتل کیا کرو، تو اچھے طریقے سے قتل کیا کرو، اور جب تم (کسی جانور کو جائز غرض سے) ذبح کیا کرو، تو اچھے طریقے سے ذبح کیا کرو، اور تم میں سے جو کوئی ذبح کیا کرے، تو وہ اپنی چھری کو تیز کرلیا کرے، اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچایا کرے (مسلم)

مطلب یہ ہے کہ جب کسی انسان، یا جانور کو شرعی وجہ سے قتل کیا جائے، مثلاً یہ کہ کسی انسان کو دوسرے کے قصاص میں قتل کیا جائے، یا کسی جانور کو موذی ہونے کی وجہ سے قتل کیا جائے، تو اسے مُثلہ بنا کر اور ترسا ترسا، اور تڑپا تڑپا کر قتل نہیں کرنا چاہئے، بلکہ اسے ایسے طریقے سے قتل کرنا چاہئے کہ وہ جلد از جلد فوت ہو جائے، اور اس کی روح پرواز کر جائے، اس کو زائد از

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

بالذر، فیجوز قتله بغیر الإحراق، وكذا بالإحراق إن تعین طریقا لدفعه.

وذهب الحنابلة إلى استحباب قتل كل ما كان طبعه الأذى من الحشرات، وإن لم یوجد منه أذى قیاسا على الفواسق الخمس، فیستحب عندهم قتل الحشرات المؤذیة كالحیة، والعقرب، والزنبور، والبق، والبعوض، والبراغیث، وأما ما لا یؤذي بطبعه كالدیدان، فقیل :یجوز قتله، وقیل : یكره، وقیل :یحرم.

وقد نصوا على كراهة قتل النمل إلا من أذیة شدیدة، فإنه یجوز قتلهن، وكذا القمل(الموسوعة الفقهیة الكویتیة، ج۱۷، ص۲۸۳و۲۸۴،ملخصاً،حرف الحاء،مادة"حشرات")

ضرورت تکلیف نہ پہنچائی جائے، جانور کو ذبح کرنے میں بھی چھری تیز کرنے کا حکم اسی وجہ سے دیا گیا ہے۔ [1]

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ وَزَغَةً فِيْ أَوَّلِ ضَرْبَةٍ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً، وَمَنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّانِيَةِ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً، لِدُوْنِ الْأُوْلٰى، وَإِنْ قَتَلَهَا فِي الضَّرْبَةِ الثَّالِثَةِ فَلَهُ كَذَا وَكَذَا حَسَنَةً، لِدُوْنِ الثَّانِيَةِ (صحيح مسلم، رقم الحديث ٢٢٤٠ "١٤٦" كتاب السلام، باب استحباب قتل الوزغ)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے گرگٹ (اور چھپکلی) کو

---

[1] (فإذا قتلتم) قودا أو حدا غير قاطع طريق وزان محصن لإفادة نص آخر التشديد فيهما وغيره نحو حشرات وسباع فلا حظ لهما فى الإحسان على ما قيل لكنه عليل إذ وجوب قتلها لا ينافى إحسان كيفيته ، وفرع هذا وما بعده على ما قبله مع أن صور الإحسان لا تحصر لكونها الغاية فى إيذاء الحيوان فإذا طلب الإحسان إليهما فغيرهما أولى (فأحسنوا القتلة) بكسر القاف هيئة القتل بأن يختاروا أسهل الطرق وأخفها إيلاما وأسرعها زهوقا لكن تراعى المثلية فى القاتل فى الهيئة والآلة إن أمكن وإلا كلواط وسحر فالسيف (وإذا ذبحتم) بهيمة تحل (فأحسنوا الذبحة) بالكسر بالرفق بها فلا يصرعها بعنف ولا يجرها لتذبح بعنف وبإحداد الآلة وتوجيهها للقبلة والتسمية والإجهاز ونية التقرب بذبحها وإراحتها وتركها إلى أن تبرد وشكر الله حيث سخرها لنا ولم يسلطها علينا ولا يذبحها بحضرة أخرى سيما بنتها أو أمها (وليحد أحدكم) أى كل ذابح (شفرته) بالفتح وجوبا فى الكالة وندبا فى غيرها وهى السكين وشفرتها حدها فسميت به تسمية للشىء باسم جزئه وينبغى مواراتها منها حال حدها للأمر به فى خبر (وليرح) بضم أوله من أراح إذا حصلت له راحة (ذبيحته) بسقيها عند الذبح ومر السكين عليها بقوة ليسرع موتها فترتاح وبالإمهال بسلخها حتى تبرد ، وعطف ذا على ما قبله لبيان فائدته إذ الذبح بآلة كالة يعذبها فراحتها ذبحها بآلة ماضية والذبيحة فعيلة بمعنى مفعولة وتاؤها للنقل من الوصفية إلى الإسمية قالوا وهذا الحديث من قواعد الدين(فيض القدير للمناوى، ج٢ص ٢٤٥،٢٤٦،حرف الهمزة، تحت رقم الحديث ١٧٦١)

پہلی ضرب میں مار دیا، تو اس کو اتنی اور اتنی نیکیاں حاصل ہوں گی، اور جس نے اس کو دوسری ضرب میں مارا، تو اس کو اتنی اور اتنی نیکیاں حاصل ہوں گی، جو پہلی ضرب میں مارنے سے کم ہوں گی، اور جس نے اس کو تیسری ضرب میں مارا، تو اس کو اتنی اور اتنی نیکیاں حاصل ہوں گی، جو دوسری ضرب میں مارنے سے کم ہوں گی (مسلم)

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے کہ:

مَنْ قَتَلَ وَزَغًا فِیْ أَوَّلِ ضَرْبَةٍ كُتِبَتْ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ، وَفِی الثَّانِيَةِ دُوْنَ ذٰلِكَ، وَفِی الثَّالِثَةِ دُوْنَ ذٰلِكَ (صحیح مسلم، رقم الحدیث ۲۲۴۰ "۱۴۷" کتاب السلام، باب استحباب قتل الوزغ)

ترجمہ: جس نے گرگٹ (چھپکلی) کو پہلی ضرب میں مار دیا، اس کے لئے سو نیکیاں لکھی جائیں گی، اور دوسری ضرب میں مارنے پر اس سے کم، اور تیسری ضرب میں مارنے پر اس سے کم نیکیاں لکھی جائیں گی (مسلم)

گرگٹ دراصل چھپکلی کی طرح کا جانور ہے، جو عام طور پر جنگل میں رہتا ہے، اور حسبِ موقع اپنا رنگ تبدیل کرتا رہتا ہے، چھپکلی بھی اس کی اقسام میں داخل ہے، اس کو قتل کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ جانور حشرات میں سے ہے، اور موذی جانوروں میں داخل ہے، اگرچہ ہمیں بظاہر اس کا ایذاء پہنچانا، براہِ راست نظر نہ آتا ہو، اس لیے اس کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا۔

اس قسم کی احادیث سے فقہائے کرام نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ جو جانور موذی ہو، اس کو قتل کرنے میں جلدی کی جائے، تاخیر نہ کی جائے کہ ممکن ہے، تاخیر کی وجہ سے وہ بچ کر نکل جائے، اور زندہ رہ کر کسی کی ایذء رسانی کا باعث بنے۔

اسی طرح جہاں تک ممکن ہو، موذی جانور کو قتل کرنے کا کام جلدی تمام کیا جائے، اور ضرورت

سے زیادہ تکلیف پہنچا کر اور تڑپا تڑپا کر نہ مارا جائے۔ ل

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک اور حدیث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ :مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ، كَمَثَلِ رَجُلٍ اِسْتَوْقَدَ نَارًا، فَجَعَلَ الْفَرَاشُ وَهٰذِهِ الدَّوَابُّ تَقَعُ فِي النَّارِ (صحيح البخارى،رقم الحديث ٣٤٢٦، كتاب احاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى:ووهبنا لداوود سليمان نعم العبد إنه أواب)

ترجمہ: انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میری مثال اور لوگوں کی مثال اس آدمی کی طرح ہے، جس نے آگ کو جلایا، پھر مکھی، مچھر، اور یہ فراش (یعنی پروانے) اس آگ میں جانے لگے (بخاری)

مذکورہ حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مثال آگ جلانے والے کے ساتھ بیان فرمائی، اور اس آگ میں جانے والوں کی مثال دوسرے لوگوں کے ساتھ بیان فرمائی۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکھی، مچھر، اور پروانے (Butterflies) عادتاً آگ میں جا جا کر مر جاتے ہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ آگ جلانے والا، اس کا مجرم ومباشر شمار نہیں ہوتا، جیسا کہ چراغ اور شمع

ل الحاصل :أن قتلها فى أول ضربة فيه من الأجر أكثر مما فى الثانية، وما فى الثانية أكثر مما فى الثالثة .وقد قيل :إنما كان ذلك للحض على المبادرة لقتلها، والجد فيه، وترك التوانى لئلا تفوت سليمة.

قلت :ويظهر لى وجه آخر، وهو :أن قتلها وإن كان مأمورا به لا تعذب بكثرة الضرب عليها، بل ينبغى أن يجهز عليها فى أول ضربة .ويشهد لهذا نهيه -صلى الله عليه وسلم -عن تعذيب الحيوان، و قوله :إذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح والله تعالى أعلم(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبى،ج٥،ص ٥٤١، كتاب الأدب،باب قتل الأوزاغ وكثرة ثوابه فى أول ضربة)

جلائی جائے، اور اس میں مچھر اور پروانے گر کر مرنے لگیں، تو چراغ، یا شمع جلانے والے کو مچھر اور پروانوں کا قاتل قرار نہیں دیا جائے گا۔

اور اس قسم کی احادیث سے فقہائے کرام نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اگر کوئی ناپاک وحرام چیز، کسی جگہ رکھ دے، جہاں سے جانور اس کو کھالے، یا جانور کو اس ناپاک وحرام چیز کی طرف ہنکائے، جس کے بعد جانور اس چیز کو کھالے، یا مثلاً کوئی شخص برقی آلہ کسی جگہ نصب کردے، یا رکھ دے، جس میں حشرات خود آکر مَر جائیں، تو یہ اس جانور، یا حشرات کا اپنا فعل شمار ہوگا، اور انسان کو ان کے قتل کرنے کا مباشر، یا فاعل قرار نہیں دیا جائے گا، جیسا کہ باحوالہ آگے آتا ہے۔

انس رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عُمَرُ الذُّبَابِ أَرْبَعُوْنَ لَيْلَةً ، وَالذُّبَابُ كُلُّهُ فِي النَّارِ إِلَّا النَّحْلُ (مسند ابی یعلیٰ الموصلی، رقم الحديث ۴۲۳۱، مسند انس بن مالک) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکھیوں کی عمر (اوسطاً) چالیس راتیں ہوتی ہے، اور تمام مکھیاں جہنم میں ہوں گی، سوائے شہد کی مکھی کے (ابویعلیٰ)

---

[1] قال حسين سليم أسد الدارانی: إسناده حسن (حاشية مسند ابی یعلیٰ)
وقال الهيثمی: رواه أبو يعلی ورجاله ثقات (مجمع الزوائد، ج۴ص ۴۱، تحت رقم الحديث ۶۰۸۹، باب ما نهی عن قتله من النمل والضفدع والنحل وغير ذلک)
وقال البوصيری: هذا إسناد حسن، بكار بن عبد العزيز بن أبی بكرة مختلف فيه (اتحاف الخيرة المهرة، ج۶ ص ۱۶۸، تحت رقم الحديث ۵۵۹۰، كتاب عجائب المخلوقات، باب ما جاء فی الذباب وعمره)

ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

اَلـذُّبَابُ كُلُّهُ فِي النَّارِ إِلَّا النَّحْلَةَ(المعجم الكبير للطبراني، ج ١١ ص ٦٥ ،رقم الحديث ١١٠٥٨) [1]

ترجمہ: تمام مکھیاں جہنم میں ہوں گی، سوائے شہد کی مکھی کے (طبرانی)

ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث

اور حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان الفاظ میں مروی ہے کہ:

اَلذُّبَابُ كُلُّهُ فِي النَّارِ إِلَّا النَّحْلُ (المعجم الكبير للطبراني، ج١٠ ص٢٠٧، رقم الحديث ١٠٤٨٧) [2]

ترجمہ: تمام مکھیاں جہنم میں ہوں گی، سوائے شہد کی مکھی کے (طبرانی)

---

[1] قال الهيثمي: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح غير ابراهيم بن محمد بن حازم وهو ثقة. (مجمع الزوائد، ج٤ص ٤١، تحت رقم الحديث ٦٠٩٠،باب ما نهى عن قتله من النمل والضفدع والنحل وغير ذلك)

[2] قال الهيثمي:

رواه الطبراني، وفيه إسحاق بن يحيى بن طلحة، وهو متروك، وقد ذكره ابن حبان في الضعفاء وفي الثقات وقال :يحتج بما وافق فيه الثقات، ويترك ما انفرد به بعد أن استخرت الله فيه، وبقية رجاله رجال الصحيح، وقد وافقه الثقات في أصل الحديث .(مجمع الزوائد، ج١٠ ص٣٩٠،تحت رقم الحديث ١٨٥٩٧ ، كتاب صفة النار)

وقال سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشَّثري:

وعليه فالحديث بهذه الشواهد لا ينزل عن درجة الحسن(حاشية المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ج١٠ ص٥٦٦،تحت رقم الحديث٢٣٣٤، ابواب الذبائح، باب النحلة والذباب)

ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان الفاظ میں مروی ہے کہ:

اَلـذُّبَابُ كُلُّهُ فِي النَّارِ إِلَّا النَّحْلُ (المعجم الاوسط رقم الحديث ۳۴۸۲، باب الحاء، المعجم الكبير للطبراني، ج۱۲ ص ۱۸۹، رقم الحديث ۱۳۴۳۶)

ترجمہ: تمام مکھیاں جہنم میں ہوں گی، سوائے شہد کی مکھی کے (طبرانی)

اور حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک روایت میں ارشاد اس طرح مروی ہے کہ:

كُلُّ الـذُّبَابِ فِي النَّارِ إِلَّا النَّحْلَ، وَكَانَ يَنْهٰى عَنْ قَتْلِهِنَّ، وَ إِحْرَاقِ الطَّعَامِ (مصنف عبدالرزاق، رقم الحديث ۹۴۱۵، كتاب الجهاد، باب القتل بالنار، ورقم الحديث ۸۴۱۷، كتاب المناسک، باب ما ينهى عن قتله من الدواب، المعجم الكبير للطبراني، ج۱۲ ص ۴۱۹، رقم الحديث ۱۳۵۴۳، المعجم الاوسط، رقم الحديث ۱۵۷۵) [1]

ترجمہ: تمام مکھیاں جہنم میں ہوں گی، سوائے شہد کی مکھی کے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد کی مکھیوں کو قتل کرنے، اور کھانے کی چیز کو جلانے سے منع فرمایا ہے (عبدالرزاق)

اور معجم کبیر طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ:

---

[1] قال الهيثمي:
رواه الطبراني في الاوسط والكبير بأسانيد رجال بعضها ثقات كلهم .(مجمع الزوائد، ج۴ ص ۴۱، رقم الحديث ۶۰۸۸، باب ما نهى عن قتله من النمل والضفدع والنحل وغير ذلک)

وقال ابن الملقن :
وإسناده لا أعلم به بأسا (البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ج۹ ص ۳۷۵، كتاب الاطعمة، الحديث العشرون)

اَلـذُّبَـابُ فِـی الـنَّـارِ إِلَّا الـنَّـحْـلَ،فَـکَـانُوْا یَکْرَهُوْنَ قَتْلَهَا ،وَإِحْرَاقَ الطَّعَامِ(المعجم الکبیر للطبرانی، ج۱۲ ص ۴۱۹،رقم الحدیث ۱۳۵۴۴)

ترجمہ: تمام مکھیاں جہنم میں ہوں گی، سوائے شہد کی مکھی کے، اور صحابۂ کرام شہد کی مکھیوں کے قتل کرنے کو ناپسند فرماتے تھے، اور کھانا جلانے کو بھی ناپسند فرماتے تھے (طبرانی)

کھانے پینے کی چیز جلانے میں اللہ کی نعمت کو ضائع کرنا پایا جاتا ہے، اس لیے کھانے کو جلانے سے منع فرمایا۔

مذکورہ بعض روایات کی سند پر کلام ہے، لیکن مجموعی طور پر مذکورہ مضمون معتبر ہے۔ [1]

شہد کی مکھی کے علاوہ عام مکھیاں، میل وکچیل، گندگی، غلاظت، اور انسانی صحت پر مضر اثرات مرتب کرنے والی چیزوں سے پیدا ہوتی ہیں، اور وہ انسانی صحت کے لئے مختلف شکلوں میں ضرر کا باعث بنتی ہیں، اور جہنم گندی اور غلیظ جگہ ہے، جہاں انسانوں کے لیے تعذیب وتکلیف کی ضرورت ہے، اس لئے وہ مکھیاں، انسانوں کی تعذیب وتکلیف کے لیے جہنم میں ہوں گی۔

جدید ماہرینِ حیاتیات کو تحقیق کے دوران عام مکھیوں کے ڈی-این-اے کا ٹیسٹ اور تجزیہ

---

[1] قال سعد بن ناصر بن عبد العزیز الشّثری:
وعلیه فالحدیث ضعیف، ولکنه یرتقی إلی درجة الحسن بکثرة طرقه کما فی تخریجه .
ویشهد له کذلک حدیث أنس المتقدم ،برقم (2334) وما ذکر من شواهده.
وأما حکم ابن الجوزی علیه بالوضع وإیراده له فی "الموضوعات "فقد تعقبه الذهبی فی "ترتیب الموضوعات "(ص 1151 :316، 1152، 1153)، حیث قال " :وهذا إسناد جید فما بال هذا هنا؟ ."
وقال المناوی فی فیض القدیر " :(569 /3)وبه عرف أن حکم ابن الجوزی له بالوضع فی حیز المنع "، وقال الحسینی الطرابلسی فی "الکشف الإلهی عن شدید الضعف والموضوع والواهی (ص 10 /406 :363) " :حکم أبو الفرج بن الجوزی بوضعه، وهو غیر صواب فقد قال جمع من الحفاظ إنه حدیث حسن(المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة، ج۱۰ ص ۵۷۰،تحت رقم الحدیث ۲۳۳۵، ابواب الذبائح،باب النحلة والذباب)

کر کے پتہ چلا کہ عام مکھی اپنے ہمراہ اوسطاً 351 اقسام کے مضر بیکٹر یا لے کر گھومتی ہے، اور اگر مکھی چند لمحوں کے لیے کھانے پر کیوں نہ بیٹھے، وہ انتہائی خطرناک بیکٹر یا، اس میں منتقل کر سکتی ہے، مکھیاں اپنے پیروں سے سب سے زیادہ بیکٹر یا کسی دوسری چیز پر منتقل کرتی ہیں، جس کا اندازہ پہلے کبھی نہیں لگایا جا سکا تھا۔

عام مکھی اپنے ہمراہ سالمونیلا (آنتوں کی سوزش کا باعث بننے والا بیکٹر یا)، ای کولی (معدے کے امراض کا باعث بننے والا بیکٹر یا) اور معدے کے السر سمیت جان لیوا عفونت والے بیکٹر یا لے کر گھومتی ہے، اور شہروں میں گھومنے والی مکھیاں اپنے ساتھ، زیادہ جراثیم لے کر گھومتی ہیں۔

برخلاف شہد کی مکھی کے کہ اس کی نہ تو پیدائش غلاظت میں ہوتی، اور نہ ہی اس کی غذاء گندی اور غلیظ ہوتی، بلکہ اس کی غذاء نہایت پاکیزہ اور لطیف ہوتی ہے، اور یہ گندگی اور غلاظت سے اجتناب کرتی ہے، اور یہ انسانوں کے لیے ایذاء کا باعث نہیں بنتی، بلکہ عمدہ شہد تیار کرتی ہیں، جو غذا کے ساتھ عمدہ دوا کا کام بھی دیتا ہے۔

شہد ایک لیس دار عمدہ اور لذیذ میٹھا سیال ہے، جو شہد کی مکھیاں پھولوں کے رس کی مدد سے بناتی ہیں، شہد انسان کے لیے اللہ تعالیٰ کی ایک بیش قیمت نعمت ہے، تمام غذائی نعمتوں میں شہد کو ایک ممتاز درجہ حاصل ہے۔

ماہرین کا کہنا ہے کہ شہد کی مکھی پودوں سے صرف رَس ہی نہیں چوستی، بلکہ وہ نباتات کی افزائش وفروغ کا بھی باعث بنتی ہے، اور پودوں کے تولیدی اجزاء کو ایک پودے سے دوسرے پودے تک منتقل و منتشر کرنے کا بھی باعث بنتی ہے، بعض مغربی ماہرینِ حیاتیات کا کہنا ہے کہ آج اگر شہد کی مکھی ختم ہو جائے، تو ہمارے لیے ایک لاکھ قسم کے نباتات، پھول اور پھل نابود ہو جائیں، اور شاید اصلاً ہمارا تمدن ہی ختم ہو جائے۔

ماہرین نے تحقیق سے پتہ چلایا کہ شہد کی مکھیاں اپنے چھتوں کو محفوظ اور صحت مند رکھنے کے

لیے سماجی فاصلے سے لے کر جراثیم کش علاج تک کے تمام اقدامات اٹھاتی ہیں۔

شہد کی مکھیاں اپنے چھتے کے داخلی راستے پر ایک لعاب دار شے چپکا دیتی ہیں، جس میں سے آنے جانے والی مکھیاں گزرتی ہیں، یہ اسی طرح کام کرتا ہے، جس طرح آج کل سینیٹائزر کو استعمال کیا جاتا ہے۔

شہد کی مکھیوں کی نفاست پسندی اور پاکیزگی کا یہ عالم ہے کہ جب چھتے میں ایک مکھی بیمار ہوجاتی ہے، تو اسے دوسری مکھیاں اپنے سے دور کردیتی ہیں، اور شہد کو محفوظ بنانے کے لیے اسے اس چھتے سے فوری طور پر باہر نکال دیتی ہیں، اور اگر شہد کی کوئی مکھی مضرِ صحت اجزاء اپنے ساتھ لے آتی ہے، تو چھتے کی مخصوص سیکورٹی گارڈ نوعیت کی حامل مکھیاں اسے اسی وقت نیچے پھینک دیتی ہیں، اور بدبودار، یا گندے نباتات سے رَس چوس کر چھتّے میں لانے والی مکھی کو دروازے پر ہی مار بھگایا جاتا ہے۔

شہد کی مکھی سے حاصل شدہ تمام اجزاء واشیاء سے تیار کردہ بعض دوائیں جراثیم کش اور شفاء بخش خصوصیات کے لیے مشہور ہیں، لیکن بعض لوگوں کے لیے یہ بات حیرت کا باعث ہوگی کہ اس مکھی کے ڈنک اور زہر میں بھی شفا پوشیدہ ہے۔

روسی، چینی، امریکی، جرمن اور لیبیائی طبّی ماہرین نے شہد کی مکھی کے ڈنک کو کئی امراض کے علاج میں مددگار قرار دیا ہے، شہد کی مکھی کا ڈنک قوتِ مدافعت کے نظام کو بحال کرتا ہے، جس کے نتیجے میں جسم مختلف بیماریوں سے جنگ شروع کردیتا ہے، شہد کی مکھی کے ڈنک کا کیمیائی مادہ اعصابی نظام کو مضبوط بناتا ہے، اس کے ڈنک میں موجود کیمیائی مواد سے، ذیابیطس، چھاتی کے کینسر، ہڈیوں اور اعصاب کی بیماریاں ختم ہوجاتی ہیں، اس کا ڈنک جوڑوں کا درد ختم کرنے میں مدد فراہم کرتا ہے، اور میٹابولزم کو معمول پر لاتا ہے، خراب کولیسٹرول کا خاتمہ کرتا ہے، دورانِ نظامِ خون میں روانی لاتا ہے، دماغ میں خون کی گردش میں بہتری پیدا کرتا ہے اور فشارِ خون، یا بلڈ پریشر میں استحکام لاتا ہے۔

شہد کی مکھیوں کے ڈنک سے کیے جانے والے مختلف امراض کے علاج کو ''ایپی تھراپی'' (Apitherapy) کا نام دیا گیا ہے ''ایپی تھراپی'' کے ذریعہ اب تک کینسر سے لے کر گٹھیا تک کے لاکھوں مریضوں کو شفاء نصیب ہو چکی ہے، اور اس وقت دنیا کے کئی ممالک میں ''ایپی تھیراپی سینٹرز'' (Apitherapy Center) قائم کیے جا چکے ہیں۔

جب شہد کی مکھی جسم کے کسی حصہ میں پر ڈنک مارتی ہے، تو اس کے ڈنک کا زہر جسم میں سرایت کر کے مدافعتی نظام کو متحرک کر دیتا ہے۔

شہد کی مکھی ڈنک مارنے کے بعد ڈنک وہیں چھوڑ دیتی ہے، پھر وہ فوت ہو جاتی ہے۔

شہد اور اس کی مکھی کی ان جیسی ہمہ جہتی افادیت کے باعث شہد کی مکھیوں کو تو قتل کرنے سے منع کیا گیا، باقی مکھیوں کے قتل کا جواز خود بخود معلوم ہو گیا۔ [1]

---

[1] وقد أخرج أبو يعلى، عن ابن عمر مرفوعا عمر الذباب أربعون ليلة، والذباب كله فى النار إلا النحل وسنده لا بأس به، وأخرجه ابن عدى دون أوله من وجه آخر ضعيف، قال الجاحظ: كونه فى النار ليس تعذيبا له، بل ليعذب أهل النار به .قال الجوهرى: يقال إنه ليس شىء من الطيور يلغ إلا الذباب .وقال أفلاطون: الذباب أحرص الأشياء، حتى إنه يلقى نفسه فى كل شىء ولو كان فيه هلاكه .ويتولد من العفونة .ولا جفن للذبابة لصغر حدقتها، والجفن يصقل الحدقة، فالذبابة تصقل بيديها فلا تزال تمسح عينيها .ومن عجيب أمره أن رجيعه يقع على الثوب الأسود أبيض وبالعكس. وأكثر ما يظهر فى أماكن العفونة، ومبدأ خلقه منها ثم من التوالد .وهو من أكثر الطيور سفادا، ربما بقى عامة اليوم على الأنثى (فتح البارى شرح صحيح البخارى، ج١٠ ،ص ٢٥٠، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب فى الإناء)

"الذباب كله فى النار إلا النحل ."البزار ع طب عن ابن عمر (طب) عن ابن عباس، وعن ابن مسعود .(الذباب كله) ورواية "كلها ."(فى النار) أى يعذب بها أهلها لا ليعذب هو كذا أوله الخطابى كالجاحظ .(إلا النحل) فإن فيه شفاء فلا يناسب حالهم كذا قاله الشارح ولم ينشرح الصدر لهذا الكلام والله بمراد رسوله -صلى الله عليه وسلم -أعلم، ويحتمل أنه أراد أن شأنها إلقاء نفسها فى النار كما تفعله الفراش والحنادث فى إلقاء نفسها فى نار المصباح والله أعلم، ويحتمل أن المراد أن الله تعالى يجعله يوم القيامة فى النار يؤدى به أهلها على ما بهم من الأذى ويكون نعمة له وسلم أهل الجنة عنه(التنوير شرح الجامع الصغير، ج٦ص ١٨٩، تحت رقم الحديث ٤٣٣٢،باب المعرف باللام من هذا الحرف)

ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی روایت

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

سَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ ، قَالَ: قُلْتُ: أَقْتُلُ الْبَعُوضَ ؟ قَالَ: وَمَا عَلَيْكَ ؟

(مصنف ابنِ ابی شیبة، رقم الحدیث ۱۳۴۳۵ ، کتاب المناسک، باب فی المحرم یقتل البعوض)

ترجمہ: میں نے حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے مچھر کو قتل کرنے کے متعلق سوال کیا، تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کیا حرج ہے؟ (ابنِ ابی شیبہ)

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ نے مچھر کے قتل کے جائز ہونے کا جواب، تعجب کے ساتھ بیان فرمایا، جس کا مطلب یہ تھا کہ اس میں کوئی حرج اور برائی والی بات نہیں۔

سالم کی روایت

عبیداللہ بن ابی زیاد سے روایت ہے کہ:

رَأَيْتُ سَالِمًا قَتَلَ بَعُوضَةً بِمَكَّةَ ، فَقُلْتُ لَهُ ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ قَدْ أُمِرَ بِقَتْلِ الْحَيَّةِ وَالْعَقْرَبِ ، قُلْتُ: إِنَّهُمَا عَدُوٌّ ، قَالَ: فَهٰذِهٖ عَدُوٌّ (مصنف ابنِ ابی شیبة، رقم الحدیث ۱۳۴۳۶ ، کتاب المناسک، باب فی المحرم یقتل البعوض)

ترجمہ: میں نے حضرت سالم (بن عبداللہ) کو مکہ (وحرم) میں مچھر کو قتل کرتے ہوئے دیکھا، تو میں نے ان سے اس کے متعلق سوال کیا، تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ سانپ اور بچھو کو بھی تو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، میں نے عرض کیا کہ سانپ اور بچھو تو دشمن ہیں، حضرت سالم نے جواب میں فرمایا کہ مچھر بھی دشمن ہے (ابنِ ابی شیبہ)

سالم بن عبداللہ، دراصل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے ہیں۔

مذکورہ روایت میں ''مچھر'' کو بھی سانپ اور بچھو کی طرح دشمن فرمایا گیا ہے، جس کی وجہ، اس کا موذی ہونا ہے، اور ایذاء کی انواع مختلف ہوا کرتی ہیں، اور آج کے دور میں مکھی، مچھر وغیرہ کے انسانی صحت پر پڑنے والے انتہائی مضر اثرات، لوگوں سے ڈھکے چھپے نہیں رہے۔

تجزیہ نگاروں کے مطابق مچھر (Mosquito) کو دنیا میں انسانوں کا بڑا دشمن اور قاتل شمار کیا جاتا ہے، اس لئے اس کو Earth Animais deadliest کہا جاتا ہے۔

مچھروں سے سالانہ متاثرہ افراد کی تعداد کروڑوں تک جا پہنچتی ہے اور ایک اندازے کے مطابق ہر سال 20 لاکھ لوگ مچھروں سے پیدا ہونے والی بیماریوں، ڈینگی بخار، پیلا بخار، اور ملیریا سے فوت ہو جاتے ہیں۔

عطاء کی روایت

تابعی حضرت عطاء کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ:

لَا بَأْسَ أَنْ يُقْتَلَ الذُّبَابُ وَالْبَعُوْضُ (مصنف ابنِ ابی شیبة، رقم الحديث ١٣٤٣٧، كتاب المناسک، باب فی المحرم يقتل البعوض)

ترجمہ: مکھی اور مچھر کو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں (ابنِ ابی شیبہ)

حضرت عطاء دراصل جلیل القدر تابعین میں سے ہیں۔

مذکورہ روایت میں مکھی اور مچھر کو قتل کرنے میں گناہ نہ ہونے کی صراحت موجود ہے، اور اس قسم کی روایات میں مکھی، مچھر کی کسی خاص قسم ونوع کی قید مذکور نہیں، البتہ دوسری روایات کے پیشِ نظر، شہد کی مکھی اس حکم سے خارج ہے، تا آنکہ اس کو قتل کرنے کی کوئی معقول وجہ پیش نہ آجائے۔

سعید بن جبیر کی روایت

حضرت مرزوق سے روایت ہے کہ:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ ، فِي مُحْرِمٍ قَتَلَ ذُبَابًا ، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ

(مُصنف ابن أبی شیبة، رقم الحدیث ۱۳۴۳۸ ، کتاب المناسک، باب فی المحرم یقتل البعوض)

ترجمہ: حضرت سعید بن جبیر نے احرام کی حالت میں مکھی کو قتل کرنے والے کے متعلق فرمایا کہ اس پر کچھ واجب نہیں (نہ دم اور نہ توبہ) (ابنِ ابی شیبہ)

حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ کا شمار، جلیل القدر تابعین میں ہوتا ہے۔

جب مکھی کو ''احرام کی حالت'' میں بھی قتل کرنا جائز ہے، تو پھر غیر احرام کی حالت میں، قتل کرنا کیونکر جائز نہ ہوگا۔

اس طرح کی روایات کے پیشِ نظر فقہائے کرام نے فرمایا کہ مکھی، مچھر کو حرم اور غیر حرم میں قتل کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ موذی جانور ہیں، جن کو ایذاء رسانی کا باعث اور قتل کے جواز کی حیثیت سے، فقہائے کرام نے سانپ، بچھو وغیرہ کے ساتھ ملحق کیا ہے۔

اور مذکورہ روایات کے پیشِ نظر فقہائے کرام نے اس قسم کے مسائل بیان فرماتے وقت کسی خاص قسم کے مچھر مکھی وغیرہ کی قید نہیں لگائی، البتہ شہد کی مکھی کا استثناء، احادیث و روایات میں صاف طور پر مذکور ہے۔ [1]

---

[1] (قال) وليس على المحرم فى قتل البعوض والذباب والنمل والحلمة والقراد شيء لأن هذه الأشياء ليست من الصيود فإنها لا تنفر من بنى آدم، ولو كانت من الصيود كانت مؤذية بطبعها فلا شيء على المحرم فيها(المبسوط،لشمس الأئمة السرخسى،ج۴،ص ۱۰۱ ، كتاب المناسک، باب جزاء الصيد)

يجوز قتل الهوام عند الفقهاء فى الجملة فى غير الحرم ولغير المحرم(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۴۲،ص ۳۱۹، حرف الهاء،مادة''هوام'')

ولا بأس بقتل البرغوث والبعوض والنملة والذباب والقراد والزنبور؛ لأنها ليست بصيد، لانعدام التوحش والامتناع، ولأن هذه الأشياء من المؤذيات المبتدئة بالأذى غالبا، فالتحقت بالمؤذيات المنصوص عليها من الحية والعقرب فى حديث :خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم :الحية والعقرب والفأرة والكلب العقور والغراب(الفقه الإسلامى وادلتهٔ للزحيلى،ج۳،ص ۲۳۱۱،القسم الأول،الباب الخامس،الفصل الأول،المبحث العاشر،الأصل الرابع: الصيد)

مکھی، مچھر مار برقی آلہ کا جواز، اور اس کی وجوہات

اس کے بعد عرض ہے کہ دلائلِ شرعیہ کی رو سے راجح اور صحیح بات یہ ہے کہ مکھی، مچھر موذی جانور ہیں، جن کو ایذاء سے بچنے کے لئے مارنا، اور قتل کرنا جائز ہے، اور ان کو قتل کرنے کے لیے شریعت نے کسی خاص طریقہ کو متعین ومقرر نہیں کیا، ہر شخص اپنی حسبِ ضرورت وحسبِ سہولت طریقہ اختیار کرسکتا ہے، موجودہ دور میں اس مقصد کے لیے مچھر مار برقی آلہ کا استعمال بھی جائز ہے۔

آج کل رائج کسی جگہ نصب شدہ ''مچھر مار برقی آلہ'' کو سائنسی زبان میں ''الیکٹرک انسیکٹ کلر'' Electric Insect Killer اور عربی زبان میں ''قـــاتـــلُ البـعـوض الکھربائی'' یا ''قاتلُ الحشرات الکھربائی'' کہا جاتا ہے۔

اور مچھر مارنے کے مخصوص بلّے کو سائنسی زبان میں ''ماسکیٹو کلر ریکٹ'' Mosquito Killer Racket، اور عربی زبان میں ''مـضـرب البعـوض الـکـھـربـائـی'' یا ''مضرب کھربائی للبعوض'' کہا جاتا ہے۔

مکھی، مچھر وغیرہ کو مارنے، اور قتل کرنے کے لیے جو آج کل مذکورہ برقی آلات استعمال ہوتے ہیں، مکھی، مچھر کی ایذاء سے حفاظت کی، ضرورت کے وقت ان کو استعمال کرنے میں حرج اور گناہ نہیں، اور جو حضرات ان آلات کے استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کا قول دلائل کے لحاظ سے کمزور اور مرجوح ہے۔

جس کی وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

پہلی وجہ

(1)...... مچھر مار برقی آلہ کے جائز ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ احادیث کے پیشِ نظر بلاسخت

ضرورت کے آگ سے کسی جاندار چیز کو جلانا منع ہے، جبکہ برقی کرنٹ، یا برقی جھٹکے آگ نہیں ہوتے۔

مذکورہ آلات دراصل برقی رو کے ذریعہ سے چلتے ہیں، اور لفظِ ''برقی'' میں نسبت ''برق'' کی طرف ہے۔

''برق'' کی رفتار چونکہ تیز ہوتی ہے، اس لیے ''برق'' کے الفاظ کسی چیز کی رفتار کو تیز بتلانے کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں، جیسا کہ اس طرح کے مواقع پر ''برق رفتار'' یا ''برق رفتاری'' کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں، اور نبی آخر الزمان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سفرِ معراج کی سواری کو بھی ''براق'' کہنے کی ایک وجہ یہی برق رفتاری، اور تیز رفتار ہونا ہے۔ [1]

''برقی رو'' کو سائنسی زبان میں الیکٹرک کرنٹ Electric current اور عربی زبان میں ''التیار الکھربائی'' کہا جاتا ہے۔

''برقی رو'' سے مراد باردار، ذرات (Charged particles) کا بہاؤ، یا باردار، ذرات کے بہاؤ کی شرح rate ہے۔

اور ''باردار، ذرات'' سے مراد، برقیہ (Electron) اور آئن (Ions) وغیرہ ہیں۔

اور بجلی، جسے عربی زبان میں ''الکھرباء'' اور سائنسی زبان میں الیکٹریسیٹی Electricity کہا جاتا ہے، یہ مختلف فطری اور غیر فطری مظاہر کے لیے استعمال کی جانے والی ایک عمومی اصطلاح ہے، جس میں برقی باروں، یعنی الیکٹرک چارجز (Electric Charges) کی روانی ہوتی ہے، جس کے مقناطیسیت کے ساتھ شامل ہونے پر ایک باہمی عمل فنڈامنٹل انٹرایکشن (Fundamental Interaction) کی تشکیل ہوتی ہے، جس کو برقناطیسیت

---

[1] واشتقاقه من البرق لسرعة مشيه (إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى، ج۵، ص ۲۶۴، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة)

سمى بذلك أما اشتقاقا من البرق لسرعة سيره وأنه يضع حافره حيث يجعل طرفه أو لكونه أبرق وهو الأبيض كما جاء فى الحديث والبرقاء الشاة البيضاء التى فيها طاقات صوف سود (مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ج ۱، ص ۸۵، مادة "ب ر ق")

(Electromagnetism) کہا جاتا ہے۔
اس لیے سائنسی اعتبار سے مذکورہ برقی آلات کے کرنٹ، یا جھٹکوں کو آگ کہنا درست نہیں۔
آگ کو عربی زبان میں ''النار'' فارسی زبان میں ''آتش'' اور سائنسی زبان میں ''Fire'' کہا جاتا ہے۔
اس کے علاوہ طبعی طور پر آگ، آکسیجن کی محتاج ہوتی ہے، آگ کا جو حصہ نظر آتا ہے، اسے شعلہ کہتے ہیں، جس کو عربی میں '' اللھب '' اور سائنسی زبان میں فلام ''Flame'' کہتے ہیں، اس حصے میں جلنے والی چیز، یعنی ایندھن، گیس میں تبدیل ہو کر ہوا کی آکسیجن سے کیمیائی عمل، کیمیکل ریکٹیوم (Chemical Reaction) کرتی ہے، جس سے سخت گرمی اور روشنی پیدا ہوتی ہے۔
جبکہ الیکٹرک کرنٹ میں یہ بات نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس کرنٹ میں شعلے نہیں ہوتے، اور یہ کرنٹ آکسیجن کے بغیر برقی ''تاروں'' اور دوسری اشیاء میں بھر پور قوت کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔
اور بجلی کے کرنٹ کا مختلف اشیاء پر اثر، مختلف انواع کا ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ پنکھے، ائیر کولر، ائیر کنڈیشنز، فریج، ڈیپ فریجر، بلب، موٹر، انجن اور بے شمار دیگر اشیاء میں مختلف شکلوں میں بجلی کے کرنٹ کا اثر ٹھنڈے اور گرم طریقوں پر ظاہر ہوتا ہے، اگر یہ آگ ہوتی، تو اس طرح کے مختلفُ الانواع اثرات کا ظہور نہ ہوتا، بلکہ اس کا اثر ہر جگہ آگ کی شکل میں گرمی، حرارت اور چیزوں کو جلانے کی شکل میں ہی ظاہر ہوتا۔
اور عام مشاہدہ بھی الیکٹرک کرنٹ کو آگ قرار دینے کی نفی کرتا ہے، کیونکہ آگ کی خاصیت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے کاغذ، کپڑا، پلاسٹک کی اشیاء، تار، سوئچ، بٹن، پنکھا اور اس طرح کی دوسری اشیاء، جن میں بہت سی اشیاء بجلی کے کرنٹ سے چلتی ہیں، وہ سب شعلے وایندھن کی شکل اختیار کر کے جل جایا کرتی ہیں۔

لیکن الیکٹرک کرنٹ سے یہ اشیاء جلتی نہیں، بلکہ یہ اشیاء کرنٹ کی حفاظت کرتی، اور اس کو کارآمد بناتی ہیں۔

اس لئے بھی الیکٹرک کرنٹ کو آگ قرار دینا درست نہیں۔

الیکٹرک کرنٹ دراصل عصبی نظام کو برق رفتاری کے ساتھ معطل، اور درہم برہم کر دیتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں عصبی نظام پر مشتمل، خلیے اور حیاتی اشیاء ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جاتی ہیں، خون کی رگیں پھٹ جاتی ہیں، اور حیات سے محروم ہو کر سخت خشک ہو جاتی ہیں، بعض اوقات کرنٹ کی وجہ سے مقتول کے جسم کا رنگ تبدیل ہو جاتا ہے، اور بسا اوقات کوئلہ بن جاتا ہے، اور ایسا لگتا ہے، جیسے اسے آگ سے جلایا گیا ہو، اور ناواقف شخص، اس کو آگ سمجھنے کی غلط فہمی کا شکار ہو جاتا ہے، اور اسی وجہ سے ''مچھر مار برقی آلہ'' سے متاثرہ اشیاء کو بعض لوگ آگ سے جلنا تصور کر بیٹھتے ہیں، لیکن حقیقت میں وہ متاثرہ چیز آگ کے بجائے، کرنٹ سے متاثر ومتغیر ہوتی ہے۔

قرآن وسنت میں بھی ''برق'' کے الفاظ ''آسمانی بجلی'' (Lightning) کے معنیٰ میں استعمال ہوئے ہیں، آگ کے معنیٰ میں استعمال نہیں ہوے۔ [1]

---

[1] مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما أضائت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون. صم بكم عمى فهم لا يرجعون. أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين. يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شىء قدير (سورة البقرة، رقم الآية ١٧، الى ٢٠)

هو الذى يريكم البرق خوفا وطمعا وينشء السحاب الثقال. ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال (سورة الرعد، رقم الآية ١٢ و١٣)

ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا (سورة الروم، رقم الآية ٢٤)

فإذا برق البصر (سورة القيامة، رقم الآية ٧)

فيأتون محمدا صلى الله عليه وسلم، فيقوم فيؤذن له، وترسل الأمانة والرحم، فتقومان

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور ظاہری اسباب کے لحاظ سے ''برق'' یعنی آسمانی بجلی (Lightning) اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب بادل اور تیز ہوا ایک دوسرے سے رگڑ کھاتے ہیں، اور سائنسدانوں کے مطابق زمین میں بھی مثبت، یا منفی چارج ہوتا ہے، اس لیے آسمانی بجلی اس کی طرف لپکتی ہے اور جو چیز درمیان میں آتی ہے، اس سے گذر کر زمین میں چلی جاتی ہے۔

آسمانی بجلی میں کروڑوں وولٹیج اور کروڑوں میگا ایمپئر ز کرنٹ ہوتا ہے، جس کی وجہ سے آسمانی بجلی اپنے راستے میں آنے والی ہوا کو، رواں (IONIZE) کر دیتی ہے، اور اس کے نتیجہ میں ہوا کے اندر اس کا سفر ممکن ہوتا ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ جنبتي الصراط يمينا وشمالا، فيمر أولكم كالبرق "قال: قلت: بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق؟ قال: " ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ (صحيح مسلم، رقم الحديث ٣٢٩"١٩٥")

حدثنا عبد بن حميد قال: أخبرنا عبيد الله بن موسى، عن إسرائيل، عن السدي، قال: سألت مرة الهمداني، عن قول الله عز وجل: "وإن منكم إلا واردها" فحدثني أن عبد الله بن مسعود، حدثهم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يرد الناس النار ثم يصدرون منها بأعمالهم، فأولهم كلمح البرق، ثم كالريح، ثم كحضر الفرس، ثم كالراكب في رحله، ثم كشد الرجل، ثم كمشيه .هذا حديث حسن، ورواه شعبة، عن السدي فلم يرفعه (سنن الترمذي، رقم الحديث ٣١٥٩)

[1] کبھی کسی فرد، یا کسی چیز کو چھونے پر ہلکے سے بجلی کے جھٹکے کا احساس ہوتا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہمارے ارگرد کی تقریباً ہر چیز میں ایٹمی اجزاء پائے جاتے ہیں، جن میں انسانی جسم بھی شامل ہے، یہ ایٹمز پروٹون، الیکٹرون اور نیوٹرون کا امتزاج ہوتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک چیز میں، پوزیٹیو، نیگیٹیو، یا نیوٹرل چارج ہوتا ہے، اگرچہ ایٹمز میں ان تینوں ذرات کی تعداد متوازن ہوتی ہے، اور مذکورہ الیکٹرونز، اجزاء ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کرتے رہتے ہیں۔

جب الیکٹرون اور پروٹون میں توازن برقرار نہیں رہتا، تو نیگیٹیو اور پازیٹو توانائی میں عدمِ توازن پیدا ہوتا ہے، جسے سائنسدان اسٹیٹک الیکٹرسٹی (ایسی برقی توانائی جو برقی رو کی صورت میں رواں نہ ہو) کہتے ہیں، مثال کے طور پر اگر کوئی اپنے بالوں پر غبارے کو رگڑے، تو وہ اپنے اندر زیادہ الیکٹرونز جمع کر رہا ہوتا ہے، اس کے کچھ دیر بعد کسی پازیٹو چارج والی شے، جیسے دھاتی چیز، یا کوئی بھی ایسی چیز جو کنڈکٹو میٹریل سے بنی ہو، کو چھونے سے ہلکے سے کرنٹ اور جھٹکے کا احساس ہوسکتا ہے، یہ وہ الیکٹرونز ہوتے ہیں، جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے پر توازن بحال کرنے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں۔ ایسا سرد موسم میں زیادہ ہوسکتا ہے، یا ایسی جگہوں پر جہاں موسم خشک اور سرد ہو، کیونکہ ہوا میں زیادہ نمی، قدرتی کنڈکٹر کا کام کرتی ہے، اور اس طرح کے ہلکے برقی رو کی روک تھام کرتی ہے، اس کے مقابلے میں ہوا میں نمی کم ہونے سے مخصوص اشیاء کو چھونے پر کرنٹ اور جھٹکوں کا سامنا ہوسکتا ہے۔

اور جب آسمانی بجلی کسی چیز پر گر کر اسے تباہ کر دیتی ہے، تو یہ نہیں کہا اور سمجھا جاتا کہ وہ چیز آگ سے جل گئی، بلکہ اس آسمانی بجلی کا فعل، اور اثر تیز ترین انداز میں الیکٹرک کرنٹ (Electric current) ''التیار الکھربائی'' کی شکل میں ہی نمودار ہوتا ہے۔

پس جب مذکورہ برقی آلات سے مکھی، مچھر کا فوت ہونا، آگ کے بجائے، دوسرے طریقے سے ہوا، تو برقی آلات پر احادیث میں مذکور آگ سے جلانے کی ممانعت کا حکم بھی عائد نہ ہوگا۔

دوسری وجہ

(2)......مچھر مار برقی آلہ کے جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے نصب شدہ برقی آلات میں انسان اپنے اختیار سے حشرات کو داخل کر کے قتل نہیں کرتا، بلکہ اس برقی آلہ کو کسی جگہ رکھ دیتا، یا نصب کر دیتا ہے، اور پھر حشرات ان آلات میں خود سے داخل ہو کر اور ٹکرا کر فوت ہو جاتے ہیں، جس طرح جلتے ہوئے چراغ کی روشنی میں خود پروانے آ کر جل جاتے ہیں۔

جس کی نظیر، فقہائے کرام کا بیان کردہ یہ مسئلہ ہے کہ جانور کو کوئی حرام و ناپاک چیز اپنے اختیار سے کھلانا پلانا جائز نہیں، البتہ اگر ناپاک چیز کہیں پڑی ہو، یا کسی جگہ ڈال دی جائے، اور جانور اسے خود کھانے لگے، تو جانور کو اس کے کھانے سے روکنا ضروری نہیں،، بلکہ اگر کسی جگہ ناپاک چیز ڈال کر جانور کو اس ناپاک چیز کی طرف ہنکایا جائے، تاکہ جانور وہ چیز کھالے، تو بھی گناہ نہیں، کیونکہ یہ جانور کا اپنا فعل ہے، اور اس میں انسان گناہ گار نہیں۔

حنفیہ کی کتبِ فقہ میں اس کی تصریح ملتی ہے۔ [1]

---

[1] ویحرم أیضا علی المسلم أن یسقی الخمر للدواب صرح بذلک المالکیة والحنابلة (الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۵، ص۲۶، حرف الألف، مادة "الأشربة")

لا یحمل الجیفة إلی الهرة ویحمل الهرة إلی الجیفة(المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی، ج۵، ص۳۶۲، کتاب الاستحسان والکراهیة، الفصل السادس عشر فی معاملة أهل الذمة)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

طبی جوہر، ضمیمہ بہشتی زیور میں ہے کہ:

’’نجس چیز، جانور کو کھلانے کی ترکیب یہ ہے کہ ایک جگہ وہ چیز ڈال کر مرغی کو اس طرف ہنکاوے، وہ خود کھالے گی، اور اپنے ہاتھ سے اس کے سامنے نہ ڈالے‘‘

(طبی جوہر، ضمیمہ بہشتی زیور، مکمل مدلل، نواں حصہ، صفحہ نمبر ۱۰۹، مکتبہ امدادیہ، ملتان، پاکستان)

تیسری وجہ

(3)...... مچھر مار برقی آلہ کے جائز ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر بالفرض اس کو آگ ہی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ولا تحمل الجيفة إلى الهرة وتحمل الهرة إليها(الاختيار لتعليل المختار، ج۴، ص۱۶۸، كتاب الكراهية، فصل فى آداب للمؤمن ينبغى أن يحافظ عليها)

(وحرم الانتفاع بها) ولو لسقى دواب(الدر المختار)

(قوله ولو لسقى دواب) قال بعض المشايخ لو قاد الدابة إلى الخمر لا بأس به ، ولو نقل إلى الدابة يكره(ردالمحتار، ج۶، ص ۴۴۹، كتاب الاشربة)

ويكره أن يبل الطين بالخمر وأن يسقى الدواب به قال بعض المشايخ لو نقل الدابة إلى الخمر لا بأس به ولو نقل الخمر إلى الدابة يكره(الفتاوىٰ الهندية، ج۵، ص ۴۱۱، كتاب الاشربة، الباب الاول)

(ولا تسقى الدواب) مطلقا (وقيل) إن أريد سقى الدواب (لا يحمل الخمر إليها) أى إلى الدابة (فإن قيدت) أى الدابة (إلى الخمر فلا بأس به) أى بالقود لأنه لا يكون حاملها (كما فى الكلب مع الميتة) فإنه إن دعاه إليها فلا بأس به وإن حملها إليه لا يجوز (مجمع الانهر، ج۲، ص۵۷۳، ۵۷۴، كتاب الاشربة)

ولا يحمل الجيفة إلى الهرة وله أن يحمل الهرة إلى الجيفة (فتاوىٰ قاضى خان، ج۳، ص۵۳۵، كتاب السير ،فصل فى اهل الذمة وما يؤخذ منهم من الجزية فى كل سنة وما يفعل بهم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة الطباعة : 2009م)

لا بأس بأن يحمل الهرة إلى الفارة الميتة لتأكلها لأن فيه إزالة الأذى، ويكره أن يحمل الفارة الميتة إلى الهرة لأنه تصرف فى الميتة(عيون المسائل،للسمرقندى،ص۴۷۷، باب الاستحسان، النجاسة فى القدر)

م :(وكذا لا يسقيها الدواب) ش :لأنه نوع انتفاع بالخمر وأقرب منه م :(وقيل :لا تحمل الخمر إليها) ش :أى إلى الدواب م :(أما إذا قيدت) ش :أى الدواب م :(إلى الخمر فلا بأس به) ش :لعدم المعنى الذى ذكرناه (البناية شرح الهداية، ج۱۲ ،ص۳۹۸، كتاب الأشربة)

قرار دینے پر اصرار کیا جائے، تب بھی اس لئے جائز ہے کہ اس طرح کے آلات کا مقصود، حشرات کو عذاب دینا نہیں، جس کی احادیث میں ممانعت آئی ہے، بلکہ ان کے استعمال کا مقصود ''علاج'' اور حشرات کی ایذاء سے اپنے آپ کو بچانا ہے، جیسا کہ آگ کے ذریعہ سے داغ دینے کا معاملہ ہے، جس کے حکم میں تعذیب کے مقابلہ میں تخفیف ہے۔ [1]

چوتھی وجہ

(4)...... مچھر مار برقی آلہ کے جائز ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس کو آگ قرار دینے پر اصرار کرنے کی صورت میں موذی حشرات کو ختم کرنے کے لیے آگ کا استعمال بھی ضرورت کی بناء پر جائز ہے، کیونکہ موذی چیز کو ایذاء سے بچانے کے لیے قتل کرنا، اور مارنا جائز ہے،

---

[1] التعذيب بالنار ونحوها :يحرم التأديب بإحراق الجسم أو بعضه بقصد الإيلام والتوجيع(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٦، ص٣٢٧، حرف الحاء،مادة"حبس")

وهذه الأحاديث كلها تدل على جواز كى الحيوان لمصلحة العلامة فى كل الأعضاء إلا فى الوجه. وهو مستثنى من تعذيب الحيوان بالنار؛ لأجل المصلحة الراجحة .وإذا كان كذلك، فينبغى أن يقتصر منه على الخفيف الذى يحصل به المقصود، ولا يبالغ فى التعذيب، ولا التشويه .وهذا لا يختلف فيه الفقهاء إن شاء الله تعالى(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبى، ج٥، ص٤٣٨، كتاب اللباس،باب النهى عن وسم الوجوه وأين يجوز الوسم؟)

وحاصل الجمع أن الفعل يدل على الجواز وعدم الفعل لا يدل على المنع بل يدل على أن تركه أرجح من فعله وكذا الثناء على تاركه وأما النهى عنه فإما على سبيل الاختيار والتنزيه وإما عما لا يتعين طريقا إلى الشفاء والله أعلم(فتح البارى شرح صحيح البخارى، ج١٠، ص١٥٥، ١٥٦، كتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو)

أما وسم غير الآدمى فى غير وجهه فسائغ اتفاقا بل يسن فى نعم الجزية والزكاة وهو مستثنى من تعذيب الحيوان بالنار للمصلحة الراجحة لكن ينبغى كما قال القرطبى أن يقتصر فيه على خفيف يحصل به المقصود ولا يبالغ فى التعذيب ولا التشويه(فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج٦ ص ٣٢٦، تحت رقم الحديث ٩٤٤٥، حرف النون،باب المناهى)

وقد جاء النهى عن الكى، والرخصة فيه لسعد لبيان جوازه حيث لا يقدر الرجل على أن لا يتداوى بدواء آخر، وإنما ورد النهى حيث يقدر الرجل على أن يداوى العلة بدواء آخر ,لأن الكى فيه تعذيب بالنار، ولا يجوز أن يعذب بالنار إلا رب النار(بذل المجهود فى حل سنن أبى داود، ج١١، ص٥٩٣، كتاب الطب، باب :فى الكى)

جس کے لیے متبادل آسان ذرائع میسر نہ ہونے کی صورت میں آگ کے استعمال کی بھی ضرورت کی بناء پر اجازت ہوا کرتی ہے۔

جیسا کہ کھٹملوں، اور جوؤں کو مارنے کے لیے چار پائی اور کپڑوں کو دھوپ میں ڈال دینا جائز ہے، اور ضرورت پڑنے پر جلانے کی بھی گنجائش ہے، جس کی نظیر فقہائے کرام نے پانی سے مچھلی نکال کر دھوپ میں ڈال دینے کی بیان فرمائی ہے۔ [1]

امداد الفتاویٰ میں ہے کہ:

کھٹملوں کے دفع کا اور کوئی آسان طریقہ نہ ہو، تب تو گرم گرم پانی ڈالنا، اُن پر درست ہے، ورنہ ممنوع ہے (امداد الفتاوی، ج ۴ ص: ۲۶۳، بعنوان ''کھٹمل کو مارنے کے لیے چار پائی میں گرم پانی ڈالنا'' کتاب الحظر والاباحہ، باب: حقوقِ حیوانات، مطبوعہ: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبعِ جدید: شعبان ۱۴۳۱ھ)

ظاہر ہے کہ کھٹملوں کو چار پائی وغیرہ سے چن چن کر نکالنا، اور مارنا مشکل ہوتا ہے، اسی طرح مکھیوں، مچھروں کو تلاش کر کر کے مارنا، اور ان کو ہدف بنا کر، اور نشانہ لگا کر قتل کرنا مشکل ہوتا

---

[1] وقتل القملة يجوزعلى كل حال. وفى فتاوى أهل سمرقند :إحراق القمل والعقرب بالنار مكروه، جاء فى الحديث :لا يعذب بالنار إلا ربها، وطرحها حية مباح، ولكن يكره من حيث الأدب.

الفليق الذى يقال له بالفارسية"تبله "يلقى فى الشمس ليموت،ولا يكون به بأس؛ لأن فى ذلك منفعة للناس، ألا ترى أن السمكة تلقى فى اليبس فتموت ولا يكون به بأس، ولا بأس بكيِّ الصبى إذا كان لداء أصابهم؛ لأن ذلك مداواة، ذكر فى واقعات الناطفى، وفيه أيضاً :لا بأس بثقب أذن الطفل من النعات، فقد صح أنهم كانوا يفعلون ذلك فى زمن رسول الله عليه السلام من غير إنكاره(المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى، ج۵ص ۳۸۱ ،كتاب الاستحسان والكراهية،الفصل الثالث والعشرون فيما يسع من الجراحات فى بنى آدم والحيوانات،وقتل الحيوانات، وما لا يسع من ذلك)

الفيلق الذى يقال له بالفارسية (ببله) يلقى فى الشمس ليموت الديدان ولا يكون به بأسا لأن فى ذلك منفعة الناس ألا يرى أن السمكة تلقى فى الشمس فتموت ولا يكره كذا فى خزانة المفتين(الفتاوى الهندية، ج۵،ص ۳۶۱، كتاب الكراهية،الباب الحادى والعشرون فيما يسع من جراحات بنى آدم والحيوانات)

ہے، اور کسی جگہ نصب شدہ، یا رکھے ہوئے، برقی آلہ کی روشنی کی طرف وہ خود بخود آ کر مرتے جاتے ہیں، اور انسانوں کے معمولات وضروریات میں بھی خلل نہیں آتا۔ [1]

---

[1] جواز التحريق والتغريق مقيد كما في شرح السير بما إذا لم يتمكنوا من الظفر بهم بدون ذلك، بلا مشقة عظيمة(ردالمحتار، ج۴ص ۱۲۹، كتاب الجهاد)

ولا يرد هذا على ما مر من جواز حرق أهل الحرب عند قتالهم؛ لأن ذاك مقيد بما إذا لم يمكن الظفر بهم بدونه(رد المحتار على الدر المختار، ج۴، ص ۱۴۰، كتاب الجهاد، باب المغنم وقسمته)

وأفتى العلامة ابن حجر الشافعي بأنه إذا لم يمكن دفعه إلا بالحرق جاز وعبارته في التحفة "وقضية جواز قلي وشي الجراد حل حرقه مطلقا لكن قال القاضي يدفع عن نحو زرع بالأخف فإن لم يندفع إلا بالحرق جاز .اهـ.

وفي شرح العباب قال القاضي حسين يجوز حرق النمل الصغير ولو تضرر بجراد أو نمل دفع كالصائل فإن تعين إحراقه طريقا لدفعه جاز .اهـ .(العقود الدريةفي تنقيح الفتاوىٰ الحامدية، ج۲ص ۳۲۹، مسائل وفوائد شتى من الحظر والإباحة وغير ذلك ،فائدة يخاصم ضارب الحيوان)

ويكره إحراق كل شيء حي بالنار: قملة، أو نملة، أو عقرب، أو نحوها .وفي شرح المنهاج لابن حجر رحمه الله تعالى: يدفع الجراد عن نحو زرع بالأخف، فإن لم يندفع إلا بالحرق جاز(الدر المباحة للنحلاوي، ص ۵۳۳،الباب الخامس في الأخلاق، والصفات الذميمة، وغوائلها، مطلب في النهي عن إحراق شيء من الحيوان، بالنار، الناشر : دارالفتح،عمان ، الاردن، الطبعة الثانية : ۱۴۴۲هـ، ۲۰۲۱م)

(وسئل الشيخ) تقي الدين: (هل يجوز إحراق بيوت النمل بالنار؟ فقال: يدفع ضرره بغير التحريق) إن اندفع، وإلا؛ جاز بلا كراهة(مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للرحيباني، ج۲ص ۳۴۳، كتاب الحج، باب محظورات الإحرام)

ويكره قتل القمل والبراغيث بالنار،دليل ذلك ما جاء في الحديث "لا يعذب بالنار إلا رب النار " قال التادلي :وهذا ما لم يضطر فيجوز قتلها بالنار لأن في قتلها بغير النار حرجا ومشقة ويجوز نشرها للشمس(شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني،ج۲،ص ۴۹۱، باب في الرؤية والتثاؤب والعطاس واللعب بالنرد وغيره والسبق بالخيل والرمي وغير ذلك)

يكره قتل القمل والبق، والبراغيث وسائر الحشرات بالنار لأنه من التعذيب وفي الحديث لا يعذب بالنار إلا رب النار قال الجزولي وابن ناجي :وهذا ما لم يضطر لكثرتهم فيجوز حرق ذلك بالنار لأن في تنقيتها بغير النار حرجا ومشقة ويجوز نشرها في الشمس قال الأقفهسي :وقتلها بغير النار بالقعص أي القصع والفرك جائز لقوله :وقد مثل عن حشرات الأرض تؤذي أحدا فقال :ما يؤذيك فلك أذيته قبل أن يؤذيك وما خلق للأذية فابتداؤه بالأذية جائز هـ شبرخيتي(تحفة الحبيب على شرح الخطيب -حاشية البجيرمي على الخطيب، ج۴،ص ۲۹۸،كتاب الصيد والذبائح)

والحاصل أن عند الناظم على القول بالتحريم تزول الحرمة إذا لم يزل الضرر الحاصل منه دون مشقة غالبة إلا بالنار .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جبکہ بعض فقہائے کرام نے تو کھٹمل وغیرہ موذی جانور کے آگ میں جلانے کو حرام، یا مکروہ تحریمی کے بجائے، مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے۔ [1]

اور یہ بات اہلِ تجربہ کو معلوم ہے کہ موجودہ دور میں مکھی، مچھر وغیرہ کی کثرت اور ان کے انتہائی زہریلے، ومضر اثرات سے حفاظت کے لیے مذکورہ برقی آلہ Insect Killer Electric سے زیادہ آسان اور انسانی صحت کے لئے غیر مضر طریقہ بآسانی میسر ہونا مشکل ہے، اسی لیے آج کل مکھی، مچھر سے حفاظت کے لئیجا بجا، اس کا استعمال عام ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قال فی الآداب الکبری :ومیل صاحب النظم إلی تحریم إحراق کل ذی روح بالنار ، وأنه یجوز إحراق ما یؤذی بلا کراهة إذا لم یزل ضرره دون مشقة غالبة إلا بالنار ، واستدل بقصة النبی الذی أحرق قریة النمل ، فهذا ترجح عنده وکأنه اجتهاد منه ، وقال :إنه سأل عما ترجح عنده الشیخ شمس الدین صاحب الشرح فقال :ما هو ببعید انتهی .

قال الحجاوی :ویتخرج من هذا جواز إحراق الزنابیر إذا حل بها ضرر شدید ولم یندفع إلا به انتهی .

واعلم أن المنفرد به الناظم رحمه الله اختیار الحرمة ، ثم زوالها للحاجة بلا کراهة ، والمذهب أن إحراق نحو النمل مکروه لا حرام وحیث علمت أنه مکروه علمت زوال الکراهة للحاجة والله تعالی أعلم(غذاء الألباب فی شرح منظومة الآداب للسفارینی، ج۲،ص ۵۹، ۶۰،مطلب :فی کراهة إحراق الحیوان بالنار عند عدم الضرورة)

[1] (ویکره) علی جهة التنزیه (قتل) نحو (القمل والبراغیث) وسائر الحشرات (بالنار) لأنه تعذیب وتمثیل بخلق الله.وفی الحدیث :لا یعذب بالنار إلا رب النار.
وفی الذخیرة عن البیان :کره مالک وضع الثوب علی النار بخلاف الشمس لما یخشی من حرق الحیوان، لا یقال :مقتضی ذلک حرمة حرقها لا کراهته، لأنا نقول: إنما کره ولم یحرم لأن الأصل فیها الإیذاء ولا سیما البق، وهذا ما لم یعظم أمر ما ذکر لکثرته وإلا جاز حرقه بالنار لأن تتبعه بغیر النار حرج ومشقة، ومفهوم بالنار أنه یجوز قتلها بقصعها وعرکها لقوله -علیه الصلاة والسلام -وقد سئل عن حشرات الأرض تؤذی أحدا فقال :ما یؤذیک فلک إذایته قبل أن یؤذیک وما خلق للإذایة فابتداؤه بالإذایة جائز .فتلخص أن قتل جمیع الحشرات بالنار مکروه وبغیرها جائز وإن لم یحصل منه إذایة بالفعل(الفواکه الدوانی علی رسالة ابن أبی زید القیروانی، ج۲،ص ۳۵۱، و ۳۵۲، قتل جمیع الحشرات بالنار)

جانوروں کے حقوق وآداب کا حوالہ

ہماری تالیف ''جانوروں کے حقوق وآداب'' میں مندرجہ ذیل مسائل شائع ہو چکے ہیں:

مسئلہ:...... چارپائی میں کھٹمل ہوجانے کی صورت میں بعض اوقات گرم پانی ڈالے بغیر ان سے نجات حاصل نہیں ہوتی، ایسی صورت میں گرم پانی ڈال کر، یا بجلی کا کرنٹ لگا کر ان کو مارنے کی گنجائش ہے۔

مسئلہ:......بعض علاقوں میں سیہہ، یعنی خار پشت نام کا جانور کھیتی کو بہت نقصان پہنچاتا ہے، اور زمین میں رہتا ہے، اور بعض اوقات جب تک زمین کو آگ نہ لگائی جائے، یا کرنٹ لگا کر اس کو نہ مارا جائے، اس سے نجات حاصل نہیں ہوتی، ضرورت کے وقت اس کی بھی گنجائش ہے (کذافی امداد الفتاویٰ ج ۴ ص ۲۶۵)

مسئلہ:......آج کل مچھروں کو مارنے کے لئے ایک برقی آلہ ملتا ہے، جس میں مخصوص بلب روشن ہوتا ہے، اور اس روشنی پر مچھر آ کر کرنٹ کی زد سے مر جاتے ہیں۔

بامرِ مجبوری اس کے استعمال کی بھی گنجائش ہے۔

(جانوروں کے حقوق وآداب، صفحہ ۱۸۴، ۱۸۵، مطبوعہ: ادارہ غفران، راولپنڈی)

مطلب یہ ہے کہ مکھی، مچھر وغیرہ کو بآسانی دوسرے طریقوں سے قتل کرنا مشکل ہوتا ہے، اور مکھی، مچھر وغیرہ کو ایذاء رسانی سے بچنے کی مجبوری اور عذر پیش آجاتا ہے، اس لیے مچھر مار برقی آلہ (Electric Insect Killer) کے استعمال میں گناہ نہیں۔

اور جب کسی جگہ نصب شُدہ، یا رکھا ہوا مچھر مار مذکورہ برقی آلہ نہ تو آگ سے جلاتا، اور نہ ہی اس کی زَد میں آ کر مَرنے والے حشرات کی نسبت آلہ نصب کرنے، یا آلہ لگانے اور چلانے والے کی طرف ہوتی، اور اس آلہ کی زَد میں آنے والے حشرات، بہت جلد فوت ہوجاتے ہیں، اور اس کے انسانی صحت پر مُضر اثرات بھی نہیں پڑتے، تو اس آلہ کا استعمال دیگر آلات

وذرائع کے مقابلہ میں نہ صرف یہ کہ جائز ہوگا، بلکہ زیادہ بہتر ہوگا۔

اور برقی رو کے آگ نہ ہونے کی وجہ سے مخصوص برقی بلّے Mosquito Killer Racket کا استعمال بھی جائز ہوگا، جس کو ہاتھ میں پکڑ کر مچھر، مکھی کو ضرب لگائی جایا کرتی ہے، اگرچہ کسی جگہ نصب شدہ آلہ الیکٹرک انسیکٹ کلر Electric Insect Killer کا استعمال اس Mosquito Killer Racket کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہوگا، جس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے۔ [1]

اب ذیل میں مذکورہ مؤقف کی تائید میں چند اہلِ علم حضرات کی آراء وفتاویٰ نقل کیے جاتے ہیں۔

---

[1] اہلِ تجربہ سے معلوم ہوا کہ جن عوامی مقامات پر مکھی، مچھر وغیرہ کی کثرت ہوتی ہے، اگر وہاں مذکورہ آلہ کا استعمال نہ کیا جائے، تو وہاں پر موذی حشرات کی ایذاء سے محفوظ رہ کر اپنے معمولات کو پورا کرنا، یہاں تک کہ کھانے پینے کی چیزوں کو ان موذی حشرات کی دسترس سے محفوظ رکھنا بھی مشکل ہوجاتا ہے۔

اور بعض حشرات، دوسرے بعض حشرات سے پیدا ہوتے، یا وہاں پہنچتے ہیں، جیسا کہ چھپکلی، چوہا، مکھی، مچھر، پھر دوسرے مضر، اور زہریلے حشرات، یہاں تک کہ سانپ وغیرہ بھی ان جیسے حشرات کی وجہ سے آجاتے ہیں، اور پھر وہاں نسل کی افزائش کا سلسلہ چلتا ہے، جن سے بے شمار تدبیروں کے باوجود چھٹکارا پانا مشکل ہوتا ہے۔

بندہ کو بھی تجربہ ہوا کہ پہلے بندہ کے کمرہ میں مکھی، مچھر، لال بیگ، چیونٹیاں، چھپکلی، وغیرہ کے آجانے کی وجہ سے تکلیف محسوس ہوتی تھی، کام، کاج میں خلل واقع ہوتا تھا، کھانے پینے کی چیزوں کی حفاظت بھی مشکل ہوتی تھی، بعض اوقات آرام کرنا بھی مشکل ہوجاتا تھا، اور بعض اوقات، مکھی، مچھر سے بچنے کے لئے بہت حرج اور خرچ کرنا پڑتا تھا۔

پھر بعض حضرات کے مشورہ سے مذکورہ برقی آلہ Electric Insect Killer کو نصب کیا گیا، تو الحمدللہ تعالیٰ مذکورہ موذی حشرات سے حفاظت ہوگئی، اب جب بھی کوئی مکھی، مچھر، باہر سے آتا ہے، یا اندر کسی چیز سے پیدا ہوتا ہے، وہ جلد ہی مذکورہ برقی آلہ کی زد میں آکر ختم ہوجاتا ہے، اور سلسلہ آگے ترقی نہیں کرپاتا۔

گذشتہ فقہائے کرام کے زمانے میں اس طرح کے برقی آلات ایجاد نہ ہوئے تھے، اس لئے ان حضرات کی طرف سے ان پر کلام نہیں ملتا، لیکن چونکہ ان حضرات نے مکھی، مچھر وغیرہ کے قتل کرنے کا حکم بیان کرتے وقت کسی خاص طریقہ کی تعیین نہیں فرمائی، اور جو ہدایات اس سلسلہ میں ارشاد فرمائیں، ان کی مذکورہ برقی آلات میں خلاف ورزی نہیں پائی جاتی، اس لئے ان کے عدمِ جواز کا حکم لگانا راجح نہیں۔

اور موجودہ زمانے میں بعض اہلِ علم حضرات کا کسی چیز کی حقیقت وماہیت، اور اس کا فنی تجزیہ، اور فقہی تحقیق کے بغیر حکم لگادینا، انتہائی غیر مناسب طریقہ معلوم ہوا۔ محمد رضوان۔

’’فتاویٰ اللجنةُ الدائمة‘‘ کا فتویٰ

سعودی عرب کی ’’اللجنةُ الدائمة ‘‘ کی طرف سے ایک فتویٰ درجِ ذیل الفاظ میں جاری ہوا:

س: ما حكم قتل الحشرات بالصعق الكهربائى؟ علما بأن النبى صلى الله عليه وسلم قد أمر بحسن القتلة وحسن الذبحة.

ج: إذا كانت هذه الحشرات مؤذية بالفعل ولا سبيل للتخلص من أذاها إلا بقتلها بالصعق الكهربائى ونحوه، جاز قتلها بذلك، استثناء من الأمر بإحسان القتلة للضرورة، لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن فى الحل والحرم: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور. ولأمره بغمس الذباب فى الشراب، وقد يكون فى ذلك قتل له. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو	الرئيس
عبد الله بن قعود	**عبد العزيز بن عبد الله بن باز**

(فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى، ج٢٦ ص١٩٢، ١٩٣، السؤال الرابع من الفتوى رقم "٥١٧٦"، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الإدارة العامة للطبع – الرياض)

ترجمہ

سوال:...... حشرات کو بجلی کے جھٹکوں (یعنی کرنٹ) سے قتل کرنے کا کیا حکم ہے؟ جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اچھے انداز سے قتل کرنے اور اچھے انداز سے ذبح کرنے کا حکم دیا ہے۔

جواب:...... اگر اس آلے سے مارے جانے والے حشرات واقعی موذی (یعنی ایذاء پہنچانے کا سبب) ہوں، اور انہیں ختم کرنے کے لیے بجلی کے جھٹکوں (یعنی بجلی کے کرنٹ) یا اسی طرح کے دیگر ذرائع استعمال کرنے کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ نہ ہو، تو ایسا کرنا جائز ہے، اور اس صورت کو اچھے انداز سے قتل کرنے سے استثناء حاصل ہوگا، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے عموم میں داخل ہوگا کہ پانچ جانوروں کو حدودِ حرم کے اندر، اور باہر ہر جگہ قتل کر دیا جائے گا، کوے کو، اور گدھ کو، اور بچھو کو، اور چوہے کو، اور کاٹنے والے کتے کو۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مکھی کو کھانے پینے کی چیز میں ڈبو کر نکالنے کا حکم دیا ہے، اور اس عمل کے ذریعے سے مکھی بسا اوقات مر جاتی ہے۔

وباللّٰہ التوفیق، وصلی اللہ علی نبینا محمد وآلہ وصحبہ وسلم.

رکن	رئیس
عبداللہ بن قعود	عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز

(فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ)

شیخ عثیمین کا فتویٰ

عرب کے ایک مشہور محقق عالم شیخ عثیمین ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

’’حشرات کو مارنے کے لیے برقی آلے کا استعمال ضرورت کے وقت ہی مناسب ہے، مثلاً جب مکھیاں زیادہ ہو جائیں، اور ان کی وجہ سے ایذاء پہنچے، یا مچھر، یا دوسرے موذی حشرات کی کثرت ہو جائے، تو اس آلے کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔

اور اس آلے کا استعمال آگ سے عذاب دینے کے قبیل سے تعلق نہیں رکھتا،

کیونکہ اس برقی آلے کے ذریعے سے حشرات کی موت، جھٹکے (یعنی کرنٹ) کے ذریعے واقع ہوتی ہے، جلنے کے ذریعے واقع نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ اس برقی آلے میں کوئی کپڑا، یا کاغذ داخل کریں، تو وہ جلتا نہیں، لہٰذا یہ آگ کے ذریعے عذاب دینے میں داخل نہیں۔

اس کے علاوہ یہ سمجھ لینا بھی ضروری ہے کہ آگ کا استعمال ہر حال میں حرام نہیں ہے، بلکہ اسی صورت میں حرام ہے، جبکہ اس کے ذریعے سے عذاب دینے کا ارادہ کیا جائے، لیکن جب موذی چیز کو تلف کرنے کا ارادہ کیا جائے، اور اس کے تلف کرنے کا طریقہ جلانے کے علاوہ کوئی اور میسر نہ ہو، تو پھر یہ آگ کے ذریعے عذاب دینے میں شامل نہیں ہوگا، بلکہ وہ آگ کے ذریعے قتل کرنے میں داخل ہوگا، لہٰذا ان دونوں باتوں میں فرق کو سمجھ لینا چاہیے‘‘۔انتھیٰ۔ [1]

---

[1] تقول السائلة هـ .م: فى أيامنا هذه شاع استعمال مصايد الحشرات، وخاصة الذباب ،ومن هـذه المصائد نوع كهربائى يستعمل فى المنازل ، وفى المحلات التجارية وغيرها ، وهو عبارة عن نور أزرق يجذب الحشرات إليه يحيط به أسياخ حديدية ناقلة للكهرباء ،بحيث إذا وقعت عليها الحشرات قتلها التيار الكهربائى المار بها ، وقد سمعت من بعض الناس إنه لا يجوز استعمالها ،لأنه لا يعذب بالنار إلا الله وحده ،فهل يدخل هذا فى ذلک ؟وما الحكم فيه؟

فأجاب رحمه الله تعالى: هـذه المصايد لا ينبغى استعمالها إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلک ،مثل أن يكثر الذباب حتى يؤذى ،أو يكثر البعوض ،أو غيرهما من الحشرات المؤذية ،فإذا كثرت ،فإنه لا بأس باستعمال هذا الشىء .

وليس هـذا من باب التعذيب بالنار ، لأن موت الحشرة بهذه المصيدة إنما يكون بطريق الصعق، وليس بطريق الاحتراق ، بدليل أنک لو أدخلت إلى هذه الأشرطة خرقة ،أو قرطاسة فإنها لا تعلق ، ولا تحترق ،ولكنها صدمة كهربائية تؤدى إلى قتلها، فليس هذا من باب التعذيب بالنار.

ثم إنه ينبغى أن نعرف أنه ليس استعمال النار محرما فى كل حال ،بل إنما يكون إذا قصد به التعذيب، يعنى أن يعذب الإنسان الحيوان بالنار ،هذا هو المحرم ،وأما إذا قصد إتلاف المؤذى ،ولا طريق إلى إتلافه إلا بالإحراق ،فإن هذا لا يعد تعذيبا بالنار، بل إنما هو قتل بالنار ،ففرق بين التعذيب الذى يقصد به إيلام الحيوان ،والعنت عليه والمشقة، وبين إتلاف الحيوان بطريق لا نتوصل إليه إلا بالنار .

ولهذا جاء فى الحديث أنه:”نزل نبى من الأنبياء تحت شجرة ،فلدغته نملة ،فأمر بجهازه فأخرج من

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

شیخ عثیمین کا دوسرا فتویٰ

شیخ موصوف ایک اور سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

''چند وجوہات کی بناء پر حشرات کو مارنے کے لیے برقی آلے کا استعمال جائز ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ بجلی کے جھٹکے (یعنی کرنٹ) آگ نہیں ہوتے، البتہ بجلی کے جھٹکوں سے جان چلی جاتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ اس آلے پر کاغذ رکھیں، تو وہ جلتا نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آلہ کا مقصد مچھروں اور حشرات کو آگ سے عذاب دینا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد محض یہ ہے کہ حشرات کی اذیت سے حفاظت ہو جائے، جبکہ حدیث میں آگ کا عذاب دینے کی ممانعت آئی ہے، اور یہاں ان کی ایذاء سے حفاظت مقصود ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ عام طور پر ان حشرات کو صرف اس آلے سے ہی ختم کیا جاسکتا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

تحتها ،ثم أمربها، فأحرقت ،فأوحى الله إليه ،فهلا نملة واحدة؟''

وهـذا دليـل على أنه إذا لم نتوصل إلى الخلاص من أذية بعض الحيوان إلا بالنار، فإن ذلک لا بأس به ،وها هو الجراد يؤخذ، ويشوى بالنار ويؤكل ،كما جاء ذلک عن السلف .

ولا ريـب أن حـرقـه بـالـنـار ،هـو إتلاف له عن طريق النار، والذى لا يحرق بالنار۔ أى لا يشوى بها۔ يغمس فى الماء الذى يغلى حتى ينضج ويؤكل.

فـالـمهـم أنـه يـجب علينا أن نعرف الفرق بين كوننا لا نتوصل إلى دفع أذية الحشرة ،أو الحيوان إلا بـالـنار ،أو لا نتوصل إلى الانتفاع به إلا عن طريق النار ،كما فى الجراد ،وغمسه بالماء الحار ،وبين أن نتخذ النار وسيلة تعذيب لهذا الحيوان .

والـمـحرم إنما هو تعذيب الحيوان بالنار، لا الوصول إلى الغاية منه ،أو التخلص منه عن طريق النار، إذا كـان لا يـمـكـن التوصل إلا بها(فتاوىٰ نور على الدرب للعثيمين، ج١٢ ص٥٩٥، ٥٩٦، فتاوىٰ متفـرقـات، الـحيـوانـات، رقـم السؤال: ٢٨١٠، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية،القصيم، السعودية، الطبعة الأولىٰ: ربيع الأول ١٤٣٤ھـ)

ہے، یا پھر ایسی دواؤں سے ان کو ختم کیا جاتا ہے، جن سے ناپسندیدہ بو پھیلتی ہے، جو بسا اوقات جسم کے لیے مُضر ہوتی ہے، جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نضیر کی کھجوریں جلادی تھیں، اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ کھجور کے درخت عام طور پر پرندوں، یا حشرات، یا کیڑے مکوڑوں سے خالی نہیں ہوتے''۔انتہٰی۔ [1]

شیخ عثیمین کے مزید فتاویٰ

شیخ موصوف نے دوسرے مقامات پر بھی حشرات کو تلف کرنے والے برقی آلے کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، اور بنیادی وجہی بیان فرمائی ہے کہ اس آلے کا استعمال آگ کے قبیل سے تعلق نہیں رکھتا، کیونکہ اس کرنٹ والی جگہ اگر کاغذ وغیرہ لگایا جائے، تو وہ جلتا نہیں ، اور اگر اس سے جسم کا حصہ چھوا جائے، تو وہ بھی جلتا نہیں، البتہ کرنٹ لگتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ برقی آلہ آگ سے نہیں جلاتا۔ [2]

---

[1] يقول السائل :ما حكم استعمال الآلة الكهربائية التى تقوم بصعق الحشرات؟
فأجاب رحمه الله تعالى: لابأس بها لوجوه:
الوجه الأول :أن صعقها ليس فيه إحراق ،ولكنه صعق يمتص الحياة ،بدليل أنك لو وضعت قرطاسة على هذه الآلة لم تحترق.
الوجه الثانى:أن الواضع لهذا الجهاز لم يقصد تعذيب البعوض والحشرات بالنار ،وإنما قصد دفع أذاها ،والحديث:"لا يعذب بالنار الا رب النار" وهذا ما عذب هذه إلا لدفع أذاها.
الوجه الثالث: أنه لا يمكن فى الغالب القضاء على هذه الحشرات إلا بهذه الآلة ،أو بالأدوية التى تفوح منها الرائحة الكريهة ،وربما يتضرر الجسم منها، ولقد أحرق النبى صلى الله عليه وعلى وسلم نخل بنى النضير، والنخل عادة لا يخلو من طير ،أو حشرة ،أو ما أشبه ذلك(فتاویٰ نور على الدرب للعثيمين، ج١٢ ص٥٩٦، ٥٩٧، فتاویٰ متفرقات، الحيوانات، رقم السؤال: ١١٢٨١، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية،القصيم، السعودية، الطبعة الأولیٰ: ربيع الأول ١٤٣٤هـ)

[2] تقول السائلة ب. م .ص .م : هل يجوز قتل الحشرات بالصعق الكهربائى ؟حيث إنه يوجد الآن أجهزة كهربائية على شكل لمبات مضيئة بلون معين تجذب إليها الحشرات ،فإذا لامستها هذا الحشرات تصعق كهربائيا ،فتموت دون أن تحترق؟
﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

شیخ عبدُ اللہ بن عبدالرحمٰن جبرین کا فتویٰ

شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن جبرین (المتوفی: 2009ء) جو سعودی عرب میں مقیم سلفی عالمِ دین

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فأجاب رحمه الله تعالى: لا بأس بذلک من أجل قتل البعوض، ونحوه من الحشرات ،لأن هذا لا يدخل فی التعذيب بالنار ،إذ أن هذه الحشرة تصعق صعقا لا احتراقا ، ثم إنه ربما لا يمكن دفع أذاها إلا بهذا ،فإذا لم يمكن دفع أذاها إلا بالإحراق ،فلا بأس ،وذلک لأن المقصود من قوله صلى الله عله وسلم: "لا يعذب بالنار الا رب النار "هو أن يكون الإنسان يريد أن يعذب بالنار ، لا أن يدفع الأذى بالنار ، فدفع الأذى غير التعذيب (فتاویٰ نور على الدرب للعثيمين، ج۱۲ ص۵۹۷، فتاویٰ متفرقات، الحيوانات، رقم السؤال: ۲۸۱۲، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية،القصيم، السعودية، الطبعة الأولىٰ: ربيع الأول ۱۴۳۴ھ)

يقول السائل:هل يجوز حرق الذباب وسائر الحشرات الضارة فی البيت بالآلة الكهربائية أم لا؟

فأجاب رحمه الله تعالى: كأنه يريد ما يستعمله الناس الآن ،يعلقونه كالنجفة تصطاد البعوض والذباب، وما أشبه ذلک .

وجوابنا على هذا :أنه لا بأس أن نضع هذه الأشياء ،لأن موت هذه الحشرات بها عن صعق لا عن إحراق، وإذا كان عن صعق لا عن إحراق ،فلا بأس ،بل لو فرض أنه عن إحراق ،وأنه لا يندفع شرها إلا بهذا، فلا بأس بدليل ما حدث به النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم حيث قال:" نزل نبی من الأنبياء تحت شجرة، فلدغته نملة ،فأمر بجهازی، فاخرج من تحتها، ثم امر بها، فاحرقت، فاوحی الله اليه، فهلا نملة واحدة؟ "

فهذا يدل على أنه إذا لم يمكن دفع هذه المؤذيات إلا بالإحراق ،فلا بأس به ،لأن الإنسان لم يقصد تعذيبها ،إنما قصد إهلاكها، ولا سبيل له إلا ذلک(فتاویٰ نور على الدرب للعثيمين، ج۱۲ ص۵۹۷، ۵۹۸، فتاویٰ متفرقات، الحيوانات، رقم السؤال: ۲۸۱۳، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية،القصيم، السعودية، الطبعة الأولىٰ: ربيع الأول ۱۴۳۴ھ)

السؤال:...... ما حكم الجهاز الكهربائی الذی يعلق بالمطاعم، ويقتل الذباب والبعوض والحشرات؟

الجواب:...... نرى أنه لا بأس به، وأن هذا ليس من باب التعذيب بالنار؛ لأنه حسب ما نعرف عنه أن الحشرة تموت بالصعق الكهربائی، ويدل لهذا أنک لو أتيت بورقة وألصقتها بهذا الجهاز لم تحترق، مما يدل على أن ذلک ليس من باب الاحتراق لكن من باب الصعق، كما أن البشر لو مس سلک الكهرباء مكشوفا لهلک بدون احتراق(لقاء الباب المفتوح للعثيمين، ج۳ص ۲۹۱، اللقاء التاسع والخمسون:تفسير سورة الغاشية ، الاسئلة "حكم قتل الحشرات بالجهاز الكهربائی" الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية،القصيم، السعودية، الطبعة الأولىٰ: ۱۴۳۸ھ)

اور طاقتور سینئر علماء ایسوسی ایشن اور سعودی عرب میں اسلامی تحقیق و مستقل کمیٹی کے رکن تھے، ان کا اس سلسلہ میں ایک فتویٰ درجِ ذیل ہے:

سوال: ......بعض مساجد اور دیگر مقامات میں برقی آلات پائے جاتے ہیں، جن میں مخصوص روشنی ہوتی ہے، اور اس کی طرف مکھی اور مچھر وغیرہ متوجہ ہوتے ہیں، پھر جب یہ اس روشنی تک پہنچتے ہیں، تو اُن برقی لہروں کی وجہ سے فوت ہو جاتے ہیں، جن کا مذکورہ مخصوص روشنی نے احاطہ کیا ہوا ہوتا ہے، اور ان حشرات کی موت برقی جھٹکے سے ہوتی ہے، آگ کے ذریعے جلنے سے نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ حشرات فوت ہو جاتے ہیں، اور زمین پر گر جاتے ہیں، تو ان کا جسم نہ تو جلا ہوا ہوتا ہے، اور نہ ہی اُن سے جلنے کی بُو آتی ہے، تو اس قسم کے آلے کے استعمال کا کیا حکم ہے؟

جواب: ......اِن آلات اور مشینوں کے نصب کرنے میں کوئی ممانعت والی بات نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہ حشرات طبعی طور پر ایذاء کا باعث ہیں، جن کی ایذاء سے بچنے کے لیے اُن کو قتل کرنا جائز ہے، اور مذکورہ طریقہ پر قتل کرنا اُن کو بالفعل جلانے کی وجہ سے نہیں ہوتا، لہٰذا یہ اس حدیث کے تحت داخل نہیں ہوگا کہ ''آگ کا عذاب، آگ کا رب ہی دے سکتا ہے'' اس کے علاوہ یہ آلات جن کو حشرات کے قتل کرنے کے لیے نصب کیا جاتا ہے، ان کو کھلی جگہ میں آگ جلانے کے ساتھ مشابہت حاصل ہے، اور حدیث شریف میں یہ مضمون آیا ہے کہ ''میری مثال اور تمہاری مثال، اس آدمی کی طرح ہے، جس نے آگ کو روشن کیا، پھر یہ مچھر اور حشرات اس میں گرنے لگے'' اگرچہ ان آلات کو نصب کرنے والوں کا ارادہ ان حشرات کی طرف سے پہنچنے والی ایذاء سے بچنے کا ہوتا ہے، پس جس طرح سے ان حشرات کو مختلف آلات سے قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح ان کو جلانا، یا مذکورہ

برقی آلات کے جھٹکوں، اور کرنٹ سے مارنا بھی جائز ہے، جن کا مقصد، ان حشرات کی ایذاء سے بچنا ہے۔ واللہ اعلم .[1]

شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن جبرین نے ایک اور فتوے میں اس کے جواز کا حکم بیان کیا ہے۔[2]

شیخ عویضۃ عثمان مصر کا فتویٰ

مصر کے مفتی شیخ عویضۃ عثمان نے بھی مچھر مار برقی آلہ کو آگ سے الگ قرار دے کر

---

[1] س :یوجد فی بعض المساجد والمنازل آلات ،کهربائية يشع منها نور بلون معين يجذب إليه الذباب والبعوض ونحوهما، فإذا وصلت الحشرة إلى هذا الضوء قُتلت بفعل الأسلاک الكهربائية المحيطة بالضوء ، وهذا القتل يكون بالصعق الكهربائی لا بحرقها بالنار، بدليل أنها إذا ماتت ووقعت على الأرض لا يكون جسمها محترقًا ولا تشم منها رائحة احتراق .

فما حكم استعمال هذه الآلة وفقكم الله .

ج:لا مانع من نصب هذه الآلات والأجهزة، فإن هذه الحشرات مؤذية بطبعها فيجوز قتلها للتخلص من أذاها، وهذا القتل ليس هو إحراق لها مباشرة فلا يدخل فی حديث :لا يعذب بالنار إلا رب النار مع أن هذه الحشرات يجوز إحراقها إذا توقف التخلص منها على الإحراق، ثم هذه الأدوات التی تنصب لإحراقها شبيهة بإيقاد النار فی صحراء ، وقد ورد فی الحديث مثلی ومثلكم كمثل رجل أوقد نارًا فجعل هذا الفراش والجنادب يقعن فيها. الحديث. وإن كان الذين نصبوا هذه الأدوات قصدوا التخلص من الأذى الذی يحصل من هذه الحشرات ونحوها، فكما يجوز قتلها بالأدوات كذلک يجوز إحراقها أو صعقها بهذه الأجهزة لدفع أذاها .والله أعلم (فتاوى ابن جبرين، الآداب الشرعية، الأخلاق الذميمة ، استخدام اليد فی قتل الحشرات،فی قتل الذباب والبعوض بآلات الصعق الكهربائی،https://cms.ibn-jebreen.com/fatwa/home/section/3386)

[2] السؤال:هل يجوز قتل الحشرات بالصعق الكهربائی؟

الجواب:يجوز ذلک؛ فإنها مُؤذية، وقتل المؤذی مباح لدفع أذاه كالذباب والبعوض، كما أنها فی العادة هی التی تقصد تلک الآلة حتى ترمی بنفسها وتموت، وقد ضرب النبی صلى الله عليه وسلم مثلا لدعوته لأُمته برجل أوقد نارًا فجعل هذا الفراش والحشرات يقعن فيها وهو يذبُهن وهن يغلبنه ويقتحمن فيها، فهكذا إذا نُصبت الآلة الكهربائية وجاء ت تلک الجنادب والحشرات ووقعن فيها، فلا إثم عليه فی ذلک، وإنما يُكره إحراق الدواب التی تسكن فی الأرض إذا لم يكن منها أذى كالذر والنمل وما أشبهه .(فتاوى ابن جبرين، الأخلاق الذميمة ، استخدام اليد فی قتل الحشرات، حكم قتل الحشرات بالصعق الكهربائی)

(https://cms.ibn-jebreen.com/fatwa/home/view/6329)

جواز کا حکم بیان کیا ہے۔[1]

جو حشرات مذکورہ آلات کی زد میں آ کر مرجاتے ہیں، وہ عصبی نظام کے ختم ہونے کی وجہ سے فوت ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس طرح فوت شدہ حشرات کے اجسام کے خدوخال سلامت ومحفوظ رہتے ہیں، اوراس کے بعدان اجسام کوآگ میں جلایا جائے، تو پھر وہ جل کر خاکستر ہوتے ہیں۔

''دارُالعلوم کراچی'' کا فتویٰ

''جامعہ دارُالعلوم کراچی'' سے اس سلسلے میں ایک فتویٰ درجِ ذیل الفاظ میں جاری ہوا:

استفتاء

کیا فرماتے ہیں مفتیانِ کرام اس مسئلہ کے بارے میں کہ:

آج کل مکھیوں اور مچھروں کو مارنے کے لیے بجلی کے ذریعے چلنے والی مخصوص لائٹیں استعمال کی جاتی ہیں، کیاان کا استعمال جائز ہے، یا نہیں؟

الجواب حامدًاومصليًا

ہمارے علم کے مطابق مچھروں اور مکھیوں کو مارنے کے لیے آج کل جو آلات رائج ہیں، ان میں مچھر اور مکھی، شعاعوں سے مرتے ہیں، جلتے نہیں ہیں، اگر یہ بات درست ہے، تو ایسے آلے کا استعمال بلاشبہ جائز ہے۔

---

[1] رد الشيخ عويضة عثمان، أمين الفتوى بدار الإفتاء المصرية، على سؤال مفاده " :ما حكم قتل الحشرات بالصاعق الكهربائى؟ "، موضحًا أن البعض حرم قتل الحشرات بالصاعق الكهربائى، الذى يقوم بلسع الحشرة، لأنهم اعتبروا أنها حرق.

لكن الشيخ عثمان بين خلال استضافته ببرنامج فتاوى الناس، على فضائية الناس، أن ما يحدث هو مجرد تفريغ شحنات كهربائية فى جسم البعوضة، مما تؤدى إلى تكسير الدم بها.

وأضاف أن القتل بالصاعق الكهربائى ليس حرقا بالنار، ولكنه يحرم قتل الحشرات بالنار، لأن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -قال "لا يعذب بالنار إلا رب النار ."(حكم قتل الحشرات بالصاعق الكهربائى،25,7,2018،https://www.mobtada.com/details/685271)

اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کے ذریعے مچھر اور مکھی جلتے ہیں، تب بھی اس آلے کے استعمال کی گنجائش ہے، کیونکہ ناجائز عمل جلانا اور تعذیب (عذاب دینا) ہے، جو مذکورہ صورت میں نہیں پایا جاتا۔

نیز چونکہ اس آلے کا مقصد خود کو مچھروں سے اور مکھیوں کے شر سے بچانا ہے، اس لیے اگر اس میں کوئی مچھر، یا مکھی خود آ کر جل جائے، تو اس میں بظاہر کوئی گناہ معلوم نہیں ہوتا۔

البتہ اگر کوئی شخص احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس آلے کو استعمال کرنے سے پرہیز کرے، تو یہ بہتر ہے (ماخذۂ التبویب: ۱۹/ ۸۱۱)............

واللہ تعالیٰ اعلم

الطاف احمد

دارالافتاء: جامعہ دارالعلوم کراچی ۴/ ۷/ ۱۴۳۱ھ

فتویٰ نمبر ۱۲۸۰/ ۷، مورخہ ۹/ ۷/ ۳۱ھ جامعہ دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح: بندہ محمد تقی عثمانی۔ ۴/ ۷/ ۱۴۳۱ھ الجواب صحیح: سید حسین احمد۔ ۶/ ۷/ ۱۴۳۱ھ

الجواب صحیح: محمد یعقوب عفا اللہ عنہ۔ ۶/ ۷/ ۱۴۳۱ھ

الجواب صحیح: محمد عبدالمنان عفی عنہ۔ ۷/ ۷/ ۱۴۳۱ھ، نائب مفتی جامعہ دارالعلوم کراچی

الجواب صحیح: بند محمد عبداللہ عفی عنہ۔ ۸/ ۷/ ۱۴۳۱ھ

مذکورہ فتوے سے معلوم ہوا کہ مجوث فیہ مچھر مار برقی آلہ کا استعمال، شرعی وفقہی اعتبار سے اور فتوے کی رو سے جائز ہے۔

البتہ مذکورہ فتوے کی رو سے اگر کوئی احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس کے استعمال سے پرہیز کرے، تو بہتر ہے، اور بہتر کی خلاف ورزی میں گناہ نہیں ہوا کرتا۔

تاہم اس آلہ کے استعمال سے پرہیز بہتر ہونے میں اس جہت سے کلام کی گنجائش ہے کہ

مکھی، مچھر جیسے موذی حشرات سے حفاظت کے لئے مذکورہ طریقہ سے بہتر ذریعہ میسر ہو، کیونکہ مچھروں کوموذی ہونے کی وجہ سے قتل کا حکم بھی ہے، اوراچھے طریقہ سے اور جلد از جلد قتل کا حکم بھی ہے، اور یہ چیزیں مذکورہ آلہ میں دوسرے عام ذرائع کے مقابلے میں زیادہ بہتر طریقہ پر میسر ہیں، اس لیے آج کے دور میں دوسرے ذرائع کے مقابلے میں اس مبحوث فیہ آلے کا استعمال ورواج زیادہ ہے۔

اوراس آلے کے ذریعہ قتل ہونے والے حشرات کے بجلی کے جھٹکوں سے فوت ہونے اور آگ سے نہ جلنے کا راجح ہونا سائنسی ومشاہداتی اعتبار سے ثابت اور مختلف فتاویٰ جات میں مذکور ہے۔

جامعہ علومِ اسلامیہ، کراچی کا فتویٰ

جامعہ علومِ اسلامیہ، کراچی سے اس مسئلہ کے متعلق ایک فتویٰ درجِ ذیل الفاظ میں جاری ہوا:

سوال:...... مچھر، مکھی مارنے کے لئے آج کل ایک آلہ ملتا ہے جس میں یہ جل کر مرتے ہیں، اس طرح کا آلہ استعمال کرنا کیسا ہے؟

جواب:...... ایک حدیث میں آگ سے جلا کر کسی چیز کو سزا دینے، یا عذاب دینے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، جو آلہ آج کل مساجد میں استعمال ہو رہا ہے، اگر سوال اسی آلے کے متعلق ہے، تو اس میں چونکہ بجلی ہوتی ہے، آگ نہیں ہوتی، اس لیے ایسے آلے کے استعمال کی گنجائش ہے۔

دارُالافتاء: جامعہ علومِ اسلامیہ، علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن، کراچی

فتوی نمبر:143608200012

تاریخ اجراء:30-05-2015

(بعنوان ''مکھی اور مچھر کے مارنے کے لیے برقی آلے کا استعمال'')

(https://www.banuri.edu.pk/readquestion)

جامعہ علوم اِسلامیہ، کراچی کے دیگر فتاویٰ

جامعہ علوم اِسلامیہ، کراچی سے ایک اور فتویٰ درجِ ذیل الفاظ میں جاری ہوا:

سوال:...... آج کل ایک الیکٹرک آلہ مختلف جگہوں میں آویزاں ہوتا ہے، جس پر مچھر بیٹھ کر، یا دوسری چیز بیٹھ کر جل جاتے ہیں، اکثر گھروں، دفتروں میں، مچھروں کے خلاف استعمال ہوتا ہے، تو کیا یہ بجلی کے ذریعے جلا کر مارنا درست ہے؟

جواب:...... مچھر وغیرہ مارنے کا مذکورہ برقی آلہ جو مساجد، دفاتر وغیرہ جگہوں پر استعمال ہوتا ہے، اس آلے میں بجلی ہوتی ہے، آگ نہیں ہوتی، اس لیے ایسے آلے کے استعمال کی اجازت ہے۔

باقی موذی حیوانات کو آگ سے جلانے کے حکم میں تفصیل ہے، نہ تو مطلقاً منع ہے، نہ ہی مطلقاً جائز ہے۔

فقط۔ واللہ اعلم

دارالافتاء: جامعہ علوم اِسلامیہ، علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن، کراچی

فتویٰ نمبر: 144007200073

تاریخ اجراء: 13-03-2019

(بعنوان ''مچھر مارنے کا برقی آلہ استعمال کرنا'')

(https://www.banuri.edu.pk/readquestion/)

اور جامعہ علوم اِسلامیہ، کراچی سے ایک اور فتویٰ درجِ ذیل الفاظ میں جاری ہوا:

سوال:...... رات کو ایسی لائٹ جلانا، جس کی طرف مچھر آتا ہے اور جل کے مر جاتا ہے، اس کا استعمال کیسا ہے؟ جب کہ حدیث شریف میں آگ کے عذاب کی ممانعت ہے؟

جواب:...... مچھر کو مارنے کے لیے زہریلی دوا، اور الیکٹرانک مشین کا استعمال جائز ہے، اس مشین میں آگ نہیں، بلکہ بجلی ہوتی ہے، اور ضرورت کے مواقع پر موذی اشیاء کو اس طرح مارنے کی شرعاً اجازت ہے۔

جہاں تک موذی چیزوں کو آگ میں جلانے کی ممانعت کا تعلق ہے، اس میں اہلِ علم نے تفصیل ذکر کی ہے، جس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہے۔

العرف الشذی شرح سنن الترمذی :(3/ 145)

"وأما مسألة الإحراق، فمأخذ من قال بعدم الجواز رواية أبی هريرة قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن وجدتم فلاناً وفلاناً ـ لرجلين من قريش ـ فأحرقوهما بالنار، ثم قال: إلخ، وأصل الواقعة أنه لما خلص أبا العاص وأخذ منه الوعد بأنه يرسل زينب إلى المدينة فأرسل صلى الله عليه وسلم زيد بن حارثة لقتل جبار بن أسود كان آذى زينب، فأرسل النبی صلى الله عليه وسلم أصحابه فی أثره؛ ليحرقوه، ثم منع عن الإحراق، وزعم بعض أنه اطلع على الخطأ فی حكم الإحراق، أقول: لا داعی إلى هذا، بل هذا إمهال فی دار الدنيا ومسامحة؛ ليؤخذ فی الآخرة أشدّ الأخذ، ولايدلّ على منع الإحراق، وثبت الإحراق عن الصحابة أيضاً، وفی الدر المختار ص :(334)جواز إحراق اللوطی، وروی عن أحمد بن حنبل جواز إحراق الحيوانات المؤذية من القمل والزنابير وغيرها، وبه أخذ عنه عدم البد منه ."

فقط۔ واللہ اعلم

دارُالافتاء: جامعہ علومِ اسلامیہ، علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن، کراچی

فتویٰ نمبر: 144108201667

تاریخ اجراء: 19-04-2020

(بعنوان ''مچھر کو مارنے کے لیے الیکٹرانک مشین استعمال کرنا'')

(https://www.banuri.edu.pk/readquestion)

نیز جامعہ علومِ اسلامیہ، کراچی سے ایک فتویٰ درجِ ذیل الفاظ میں جاری ہوا:

سوال:...... کیا مچھر کو کرنٹ سے مارنا جائز ہے؟

جواب:...... مچھر وغیرہ مارنے کا برقی آلہ جو آج کل استعمال ہوتا ہے، اس آلے میں بجلی ہوتی ہے، آگ نہیں ہوتی، حدیث میں آگ سے جلا کر کسی چیز کو

سزا دینے، یا عذاب دینے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اس لیے ایسے آلے کے استعمال کی اجازت ہے، اگر آپ کو اس کے علاوہ کوئی اور اشکال درپیش ہے، تو اس کی نشان دہی کر کے جواب معلوم کر لیجیے۔

فقط۔ واللہ اعلم

دارالافتاء: جامعہ علوم اسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن

فتوی نمبر: 144207200767

تاریخ اجراء: 25-02-2021

(بعنوان ''کرنٹ سے مچھر مارنا'')

(https://www.banuri.edu.pk/readquestion)

ہم پہلے مدلل انداز میں اس بات کو ثابت کر آئے ہیں کہ ''مچھر مارنے کا برقی آلہ جو آج کل استعمال ہوتا ہے، اس آلے میں بجلی ہوتی ہے، آگ نہیں ہوتی'' اس لئے ہم جامعہ علومِ اسلامیہ کراچی سے جاری شدہ مندرجہ بالا فتاویٰ میں مذکور مؤقف کی تائید کرتے ہیں۔

مولانا ڈاکٹر عبدُ الرزاق اسکندر کا فتویٰ

مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر صاحب (سابق صدر: وفاق المدارس العربیہ، پاکستان) کا ایک فتویٰ روزنامہ ''جنگ'' میں شائع ہوا، جو ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

سوال:...... بجلی کے ریکٹ اور اس طرح کی مشین سے مچھر مارے جاتے ہیں، اور اس طرح کی مشین مساجد میں بھی لگی ہوتی ہیں، جس میں مکھی، مچھر اور دیگر حشرات الارض جل کر ہلاک ہو جاتے ہیں، کیا ان کا استعمال جائز ہے؟

جواب:...... مچھر اور حشراتُ الارض چوں کہ موذی جانور ہیں، اس لیے انہیں مارنا جائز ہے، لیکن جب تک انہیں مارنے کا کوئی اور طریقہ موجود ہو، انہیں جلانا جائز نہیں ہے۔

آج کل مچھر وغیرہ کو مارنے کے لیے جو جدید آلات دستیاب ہیں، ان میں سے بعض تو وہ مشینیں ہیں، جنہیں دیوار پر نصب کیا جاتا ہے، اور بعض ریکٹ نما ہیں ،جنہیں ہاتھ میں لے کر گھمایا جاتا ہے،ان میں غور طلب بات یہ ہے کہ ان مشینوں میں یہ حشرات شعاع، یا کرنٹ سے مرتے ہیں، یا ان سے آگ نکلتی ہے،اور اس سے جل کر مرتے ہیں؟

لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان آلات میں آگ نہیں نکلتی، بلکہ ان میں شعاع ،یا کرنٹ سے یہ حشرات مرجاتے ہیں، بسا اوقات کرنٹ کے پاور سے جل جاتے ہیں۔

ان آلات میں سے وہ مشین جو دیوار وغیرہ میں نصب کی جاتی ہے،اس کا استعمال جائز ہے، اگر اس میں شعاع وغیرہ سے وہ حشرات مرے ہوں،تو کوئی شبہ نہیں ہے،اور اگر بالفرض اس میں آ کر جل بھی گئے ہوں، تب بھی اس میں مضائقہ نہیں ہے،اس لیے کہ یہ مشین اپنی حفاظت اور جانوروں کے شر سے بچاؤ کے لیے نصب کی گئی ہے، اگر اس میں خود سے کوئی جانور گر کر مر جاتا ہے،تو یہ مشین لگانے والے کی طرف سے جلانا نہیں ہوا،اس لیے یہ جائز ہے۔

جہاں تک ریکٹ کا استعمال ہے،تو اگر اس میں آگ سے جلانا نہ ہوتا ہو،تو اس کا استعمال جائز ہوگا، اور اگر آگ سے جلانا پایا جاتا ہو،تو چوں کہ ان جانوروں کو مارنے کے دیگر طریقے موجود ہیں،اس لیے اس صورت میں اس کا استعمال درست نہ ہوگا، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ ریکٹ کا استعمال نہ کیا جائے (ردالمحتار:٦/٧٥٢، الفتاویٰ الہندیۃ:٥/٣٦١)

(روزنامہ ''جنگ'' کراچی، جمعہ ۸ ذیقعدہ ۱۴۴۰ھ، ۱۲ جولائی ۲۰۱۹ء، جلد ۸۳، شمارہ نمبر ۱۸۹، صفحہ نمبر ۵، سلسلہ ''اقرأ''، مضمون ''آپ کے مسائل اور ان کا حل'')

دیگر طریقوں میں نصب شدہ برقی آلہ (Electric Insect Killer) کا طریقہ بھی داخل ہے، جس کا جواز پہلے اسی مندرجہ بالا فتوے میں بیان ہوا۔

اور مذکورہ فتوے میں ریکٹ کے استعمال کے درست نہ ہونے کا حکم بھی اسی صورت کے ساتھ خاص رکھا گیا ہے، جبکہ اس میں آگ سے جلنا پایا جاتا ہو، اور ہم پہلے محقق کر آئے ہیں کہ بجلی کے کرنٹ سے مرنے کو، آگ سے جلنا قرار دیا جانا راجح نہیں۔

”دارُالعلوم دیوبند“ کا فتویٰ

”دارُالعلوم دیوبند، انڈیا“ سے اس سلسلے میں درجِ ذیل فتویٰ جاری ہوا:

سوال:...... کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسئلہ ذیل میں کہ بازار میں مچھر مارنے کے لیے ایک قسم کا الیکٹرک ریکٹ آیا ہے، جو بجلی سے چارج ہوتا ہے، اس ریکٹ میں مچھر پھنس کر کرنٹ کے ذریعہ جل کر مر جاتے ہیں، کیا شریعت کے مطابق اس طرح مچھر مارنا جائز ہے؟ فتویٰ صادر فرمانے کی زحمت فرمائیں، عین نوازش ہوگی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جواب

فتویٰ (ل): 2/1431-146=132

اگر مچھر مارنے کا کوئی اور طریقہ نہ ہو، جس سے جلائے بغیر مچھر مر جائے، تو الیکٹرک ریکٹ سے جلانے کی اجازت ہوگی، اور اگر کوئی اور طریقہ ہو، تو الیکٹرک ریکٹ سے جلا کر مارنا ناجائز ہوگا۔

[وحرقهم... لكن جواز التحريق والتغريق مقيد – كما فى الشرح السير– بما إذا لم يتمكنوا من الظفر بهم بدون ذلک بلا مشقة عظيمة فإن تمكنوا بدونها فلا يجوز (شامی: ٦/٢٠٩، ط زکریا دیوبند)

واللہ تعالیٰ اعلم

دارالافتاء، دارالعلوم دیو بند

سوال وجواب نمبر: 18984، بعنوان ''الیکٹرک آلہ سے مچھر مارنا جائز ہے''

(https://darulifta-deoband.com/home/ur/halal-haram/18984)

مذکورہ فتوے میں، الیکٹرک ریکیٹ کا حکم مذکور ہے، جس کو چارج کر کے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کو Mosquito Killer Racket کہا جاتا ہے، یہ آلہ، مچھر، یا مچھروں کو ہدف بنا کر استعمال کیا جاتا ہے، جبکہ Electric Insect Killer کو مخصوص جگہ نصب کیا جاتا ہے، جس میں مکھی، مچھر وغیرہ خود سے آ کر مر جاتے ہیں۔

پھر مندرجہ بالا فتوے میں مذکور حکم بھی اس بات پر مبنی ہے کہ الیکٹرک ریکیٹ کے کرنٹ کو آگ قرار دیا جائے، جس کا تحقیق کی رو سے مرجوح ہونا پہلے گذر چکا ہے۔

جامعہ بنوریہ کراچی کا فتویٰ

جامعہ بنوریہ کراچی سے اس سلسلہ میں درجِ ذیل فتویٰ جاری ہوا:

الجواب حامدًا ومصليًا: ''اگر مچھروں اور دیگر حشرات کو پکڑ کر اس مشین میں ڈالا نہ جاتا ہو، بلکہ مشین لگادی جاتی ہو، اور مذکورہ اشیاء (مچھر وحشرات) خود اس کی زد میں آ کر مر جاتے ہوں، تو اس میں حرج نہیں''

كما في الدر: وفي المبتغى يكره إحراق جراد وقمل وعقرب، ولا بأس بإحراق حطب فيها نمل، اه(٦، ٧٥٢)

وفي الشامية: تحت قوله(يكره إحراق جراد)أي تحريما ومثل القمل البرغوث ومثل العقرب الحية(٦، ٧٥٢)

والله اعلم بالصواب

ضیاء الرحمٰن عفی عنہ۔24 / جمادی الاولیٰ/1435ھ

دارالافتاء: جامعہ بنوریہ کراچی۔

مفتی عبدُ القیوم ہزاروی کا فتویٰ

مفتی عبدالقیوم ہزاروی صاحب کا اس سلسلہ میں تحریر کردہ فتویٰ درجِ ذیل ہے:

سوال نمبر:2510

حضرت مفتی صاحب! السلام علیکم ورحمۃُ اللہ وبرکاتہٗ

مچھر مارنے کے لئے ایک الیکٹرانک بلاّ آتا ہے، جو مچھر اس کی زد میں آتا ہے، وہ بلاّ اس کو جلا دیتا ہے، کسی جاندار کو جلانا شرعاً جائز نہیں ہے، مچھر کے دفعیہ کے لئے اس بلّے کا استعمال جائز ہے، یا نہیں؟

سائل: ناظم انصاری مقام: گاندھی نگر، دہلی، ہندوستان

جواب:

جہاں تک مچھر کو بِلاَّ کے ذریعے ختم کرنے کی بات ہے، تو چونکہ مچھر انسان کے لیے خطرناک ہوتا ہے، حتّٰی کہ جان لیوا بھی ثابت ہوسکتا ہے، اس لیے اس کو ختم کرنے کے لیے جو بھی طریقہ مناسب ہو، استعمال کیا جا سکتا ہے، جائز ہے۔ الیکٹرانک بِلاَّ بھی استعمال کر سکتے ہیں۔

واللہ اعلم بالصواب.

مفتی عبدالقیوم ہزاروی

تاریخِ اشاعت: 26/مارچ/2013ء

(بعنوان ’’کسی جاندار کو جلانا، کیسا ہے؟‘‘)

(https://thefatwa.com/urdu/questionID/2510#gsc.tab=0)

مفتی محمد شبیر قادری کا فتویٰ

اس سلسلہ میں مفتی محمد شبیر قادری صاحب کا تحریر کردہ ایک فتویٰ درجِ ذیل ہے:

سوال نمبر:3555

السلام علیکم!

کیا الیکٹرک شاک سے مچھر مارنا جائز ہے؟

سائل: شفیق احمد مقام: چیچہ وطنی

جواب:

مچھر انسان کے لیے خطرناک ہیں، جس کا واضح ثبوت ملیریا اور ڈینگی جیسی بیماریوں کا مچھروں کے ذریعے پھیلاؤ ہے، اس لیے ان کا خاتمہ ضروری ہے۔ مارکیٹ میں کئی مچھر مار ادویات دستیاب ہیں، مگر ان میں سے بہت سی مہلک اور انسانی صحت پر برے اثرات مرتب کرتی ہیں۔ الیکٹرک شاک اس طرح کے خطروں سے محفوظ ہے، لہٰذا اس سے مچھر مارنے میں کوئی حرج نہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

مفتی محمد شبیر قادری

تاریخِ اشاعت: 25 : مارچ 2015ء

(https://thefatwa.com/urdu/questionID/3555#gsc.tab=0)

(بعنوان ''کیا کیڑے مکوڑوں کو الیکٹرک شاک سے مارنا جائز ہے؟'')

مفتی محمد شبیر قادری صاحب کا تحریر کردہ ایک اور فتویٰ درج ذیل ہے:

سوال نمبر:4788

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

کیا فرماتے ہیں مفتیانِ کرام اس بارے میں کہ آج کل ہسپتال، شاپنگ مالز اور اب مساجد میں بھی الیکٹرک انسیکٹ کلر مشینیں لگائی جا رہی ہیں، اس کے اندر مچھر و دیگر کیڑے، بلکہ مکھی تک جب جاتی ہے، تو وہ جل جاتے ہیں۔

کیا اس کا استعمال درست ہے؟

زید کا یہ کہنا ہے کہ کسی بھی مخلوق کو زندہ جلانا جائز نہیں؟
مفتی صاحب بہت نازک دور ہے، ملاوٹ کا بازار بھی گرم ہے اور نقلی اور اصلی اشیاء کی پہچان بھی مشکل ہوتی جارہی ہے، میں اپنا تجربہ بیان کروں، تو اپنے چھوٹے سے کمرے میں اسپرے بھی کرلیا اور موسکوئیٹو لیکویڈ بھی لگا ہوتا ہے، پھر بھی مچھر موجود رہتے ہیں، تو کیا ہم اس مشین، یا اسی طرح کے چارج ایبل ریکٹ استعمال کر سکتے ہیں؟

سائل: محمد دانش خان مقام: حیدر آباد، پاکستان

جواب:

مچھر، مکھی اور دیگر حشرات الارض، جو انسانی جان کے لیے نقصان دہ ہوں، ان کو مارنے کا حکم ہے، اور مارنے میں احسان کی تلقین کی گئی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں احسان (حسن) فرض کیا ہے، اس لیے جب تم لوگ کسی جانور کو مارو، تو اچھے طریقے سے (ایک ہی وار میں) مارو اور جب ذبح کرو، تو اچھے طریقے سے ذبح کرو۔
آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چھپکلی کو مارنے کا حکم دیا، تو ایک ہی وار میں مارنے کی ترغیب دلائی۔
اسی بناء پر مچھروں اور دیگر حشرات کو مروجہ برقی مشین سے مارنا جائز ہے۔
مچھر برقی مشین میں جل کر نہیں، بلکہ بجلی کے جھٹکے (یعنی کرنٹ) سے مرتا ہے، اِسے آگ میں جلانا شمار نہیں کیا جا سکتا، برقی مشین میں کرنٹ ہوتا ہے، آگ نہیں، اس پر اگر کاغذ، یا کپڑا رکھا جائے، تو وہ جلتا نہیں ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مشین میں آگ نہیں ہوتی اور اس سے لگ کر مرنے والے جاندار جل کر نہیں، بلکہ برقی جھٹکے (یعنی کرنٹ) سے مرتے ہیں۔

یہ موذی جانور کو مارنے کا کم تکلیف دہ طریقہ ہے، جس کی شریعت میں ترغیب دلائی گئی ہے۔

اس لیے برقی کیڑے مار مشین کا استعمال جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

مفتی محمد شبیر قادری

تاریخ اشاعت: 28 / مارچ / 2018ء

(https://thefatwa.com/urdu/questionID/4788/#gsc.tab=0)

(بعنوان ''حشرات کو برقی جھٹکوں سے مارنے کا کیا حکم ہے؟'')

لہٰذا سوال میں مذکور مفتی صاحب کا فتویٰ مرجوح اور ان کا طرزِ عمل قابلِ اصلاح ہے۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُهٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

محمد رضوان خان

29 / شعبانُ المعظم / 1442ھجری۔ بمطابق 13 / اپریل / 2021ء بروز منگل

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

(ضمیمہ)

مذکورہ مضمون پر ایک صاحبِ علم کا تبصرہ

مچھر مار برقی آلہ کے استعمال سے متعلق مذکورہ فتویٰ کچھ اختصار کے ساتھ ماہنامہ: التبلیغ راولپنڈی میں شائع ہوا تھا، جس پر ایک صاحبِ علم کی طرف سے مندرجہ ذیل تبصرہ شائع ہوا:

''بندہ ناچیز، مدیر (ماہنامہ......لاہور) اکثر اپنی نجی مجالس میں مچھر مارنے والا برقی آلہ جو عموماً لٹکایا ہوا ہوتا ہے، کے بارے میں کہتا رہتا ہے کہ یہ مناسب نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں مچھر وغیرہ بھن جاتے ہیں۔ حدیث میں ہے کہ آگ کا عذاب آگ کا خالق ہی دے سکتا ہے (ابوداؤد، باب فی کراھیۃ حرق العدو بالنار، 2673 صحیح) بجلی سخت ترین آگ معلوم ہوتی ہے، اور دیگر بے گناہ کیڑے بھی بھنے جاتے ہیں، اس لیے اس برقی آلہ سے بچنا چاہیے، یہ پسندیدہ نہیں، راقم یہ رائے بہتری کے لیے مشورۃً دیتا رہتا ہے، اور ان شاءاللہ دیتا رہوں گا۔

یہ بندۂ ناچیز کا مشورہ ہے، فتویٰ نہیں۔

اپنے حق میں راقم ایسے برقی آلات کو بالکل درست نہیں سمجھتا۔

تعجب کی بات یہ ہے کہ بندہ ناچیز ایک مرتبہ راولپنڈی کے ایک مفتی صاحب کے پاس گیا، وہاں بھی حسبِ معمول نجی گفتگو کے دوران بندہ نے یہی بات کردی، اُس مچھر مار برقی آلہ کو دیکھ کر، اس وقت تو میرے سامنے اُن مفتی صاحب نے فوراً اتار دیا، بندہ حیران ہوا کہ میری ناقص رائے پر فوراً عمل کرلیا ہے۔

مگر ایک دو ماہ بعد اُن مفتی صاحب نے اپنے دینی رسالہ میں اسی مسئلہ کا دلائل کی بوچھاڑ کے ساتھ گیارہ صفحوں میں مجھے جواب دیا کہ یہ جائز ہے۔

جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اس آلہ کے علاوہ اور کوئی مچھر مارنے کا ذریعہ نہ ہو، تو یہ برقی آلہ

جائز ہے، مختلف دلائل اور فتاویٰ جات اکٹھے فرمائے، اچھا کیا، میں شکر گزار ہوں۔
مگر میں نے ناجائز کا فتویٰ نہیں دیا تھا، اظہارِ رائے کی تھی کہ یہ مناسب نہیں، اس سے بچنا چاہیے، انہوں نے ناجائز کا فتویٰ سمجھ کر درحقیقت مجھے قائل کرنے کی کوشش کی۔

یہ تو ایسے ہی ہوا، جیسے ایک عالمِ دین نے دوسرے عالم کے باطنی اخلاق کے متعلق دیکھ کر فرمایا اخلاق ندارد، جب انہیں پتہ چلا کہ اچھا فلاں مولانا صاحب نے مجھے یہ کہا ہے کہ اخلاق نہیں جانتا، انہوں نے باطنی اخلاق پر پوری کتاب لکھ دی، اچھے اخلاق، صبر، شکر، محبتِ الٰہیہ اور بُرے اخلاق، تکبر، حسد، غیبت وغیرہ سے متعلق۔ اور لکھ کر انہی بزرگوں کو ہدیہ بھیجی، گویا جواب دے دیا کہ آپ نے کہا تھا فلاں اخلاق نہیں جانتا، یہ لیجیے اخلاق کی پوری کتاب۔

جب اُن بزرگوں کو کتاب ملی، تو انہوں نے کتاب دیکھ صرف ایک جملہ بولا کہ

من نگفتم کہ اخلاق نداند　　　　من گفتم کہ اخلاق ندارد

''میں نے یہ نہیں کہا تھا کہ فلاں عالم اخلاق جانتے نہیں، میں نے کہا تھا کہ بعض عالم اخلاق رکھتے نہیں، اپناتے نہیں''

ایسی ہی مثال بن گئی، میں نے تھوڑا ہی کہا تھا کہ فتویٰ کے لحاظ سے یہ ناجائز ہے، بلکہ مشورہ دیا تھا بچنے کا، انہوں نے گیارہ صفحے لکھ ڈالے کہ یہ مفتی صاحب سختی کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں عرض ہے کہ اگر جائز بھی ہو، تو ہر جائز کام کر گزرنے والا نہیں ہوتا۔ اگر باریک بینی سے دیکھا جائے تو دونوں علمائے کرام کا یہی موقف سامنے آئے گا کہ اگر مچھر مارنے کے لیے کوئی اور ذریعہ موجود ہو، تو برقی آلہ کا استعمال نہیں کرنا چاہیے، بعض فتاویٰ میں بھی احتیاط کرنے کو بہتر کہا گیا ہے''

(ماہنامہ...... جولائی ۲۰۲۱ عیسوی بمطابق ذوالحجہ ۱۴۴۲ ہجری)

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

موصوف کے مذکورہ تبصرہ پر کلام

(از محمد رضوان)

اگرچہ موصوف کے تبصرہ میں بندہ کے نام، یا بندہ کے فتوے کا صراحتاً ذکر نہیں، لیکن یہ بات معلوم ہے کہ مذکورہ تبصرہ بندہ کے فتوے کے متعلق ہے، اور بندہ کی طرف سے فتویٰ شائع ہونے کے بعد مذکورہ تبصرہ میں، جس طرح نشان دہی کر کے اشاعت کی گئی ہے، اس سے قارئین کے لیے بھی اب طرفین کی تعیین میں ابہام نہیں رہا ہوگا، اور مذکورہ عجیب وغریب اور مذبذب ومتعارض، بلکہ ''دورنگے'' مؤقف پر مشتمل تبصرہ سے بعض امور تشویش واضطراب کا باعث ہو گئے ہیں، اس لیے مسئلہ ھٰذا کے پسِ منظر اور مکمل صورتِ حال کو منقح کرنے کے لیے، بندہ کو اس تبصرہ پر کلام کرنا پڑ رہا ہے۔

مبحوث فیہ فتوے کا پسِ منظر، اور موصوف کا گمان

پہلی بات تو یہ ہے کہ بندہ محمد رضوان نے مذکورہ مضمون ایک استفتاء کے جواب میں تحریر کیا تھا، اور استفتاء میں اس بات کی صراحت تھی کہ:

''ایک مفتی صاحب کا کہنا یہ ہے کہ اس طرح کے آلات کا استعمال جائز نہیں، کیونکہ احادیث میں آگ کے ذریعے عذاب دینے سے منع کیا گیا ہے، اور وہ مفتی صاحب اس مسئلے میں بہت سختی کرتے ہیں، اور جہاں اس طرح کے آلات کا استعمال دیکھتے ہیں، اس پر نکیر کرتے ہیں''

جواب اسی استفتاء کے مطابق تحریر کیا گیا تھا، نہ تو استفتاء میں موصوف کا ذکر تھا، اور نہ ہی اس کے جواب میں موصوف کا ذکر تھا، اور نہ ہی ہماری معلومات کے مطابق موصوف بحیثیت مفتی کے معروف ہیں۔

اب موصوف نے خود سے ہی اس کو اپنے حق میں گمان کرلیا، اوراس کے نتیجہ میں اپنے زیرِ ادارت ''ماہنامہ'' میں اس پر تبصرہ شائع فرما کر اپنے آپ کو اس کا مورد و مصداق ہونے کا اعلانِ عام فرما دیا، جس کے ذمہ دار وہ خود ہیں۔

اگر ہمارے پاس آئے ہوئے، استفتاء میں مذکور طرزِ عمل موصوف کا نہیں تھا، بلکہ کسی دوسرے مفتی صاحب کا تھا، اور فتوے میں موصوف کا نام بھی مذکور نہ تھا، تو موصوف کو اس کو اپنے حق میں گمان کرنے اور اپنا پُر تکلف دفاع کرنے، مذبذب ومتعارض خیالات کا اظہار کرنے، اور اپنے مؤقف کی توجیہات وتاویلات کرنے کی کون سی ضرورت پیش آ گئی تھی؟

اور اگر کسی کو موصوف کے موقف کے متعلق غلط فہمی تھی، تو موصوف کو صرف اپنے طرزِ عمل اور موقف کی وضاحت کر دینا کافی تھا کہ راقم کا وہ مؤقف نہیں، جو فلاں استفتاء میں مذکور ہے، اور راقم اکثر اپنی نجی مجالس میں مچھر مارنے والے برقی آلہ کے متعلق، جو عموماً لٹکایا ہوا ہوتا ہے، گذارش کرتا رہتا ہے، اس کا حاصل سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ:

راقم کے نزدیک اس برقی آلہ کا استعمال، پسندیدہ ومناسب نہیں، اس برقی آلہ سے بچنا چاہیے، راقم یہ رائے بہتری کے لیے مشورۃً دیتا رہتا ہے ، اور ان شاءاللہ دیتا رہوں گا، یہ بندۂ ناچیز کا مشورہ ہے، فتویٰ نہیں، عمومی فتوے کی رو سے اس کا استعمال جائز ہے، جس کے پیشِ نظر اول تو یہ آگ میں جلنا نہیں ہے، دوسرے اس کا مقصود مچھروں کو تعذیب دینا نہیں ہے، بلکہ اپنے آپ کو تکلیف سے بچانا ہے، جواز کی دیگر وجوہات بھی متعدد محققینِ اصحابِ افتاء نے ذکر فرمائی ہیں۔

البتہ راقم ایسے برقی آلات کو اپنے حق میں بالکل درست نہیں سمجھتا، کیونکہ راقم کو بجلی سخت ترین آگ معلوم ہوتی ہے، اس لیے کہ اس میں مچھر وغیرہ بھن جاتے ہیں، اور دیگر بے گناہ کیڑے بھی بھنے جاتے ہیں، اور حدیث میں ہے کہ آگ کا عذاب، آگ کا خالق ہی دے سکتا ہے (ابوداؤد، باب فی کراھیۃ حرق العدو بالنار، 2673 صحیح)

اگر کسی کو راقم کا مذکورہ مؤقف سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہو، تو اس کو دور کر لینا

چاہیے“۔انتہٰی۔

اور موصوف اگر دینی مسئلہ میں شرعی رائے، اور فتوے، اور ان کے حکم کے مابین فرق بھی واضح فرما دیتے، تو بہتر تھا، تاکہ عوام کو اس مسئلہ کی شرعی نوعیت اور موصوف کی نرالی منطق معلوم ہوجاتی۔

تاہم اب موصوف کی مذکورہ تحریر اور تبصرہ کو ملاحظہ کرنے سے محسوس ہوا کہ وہ بھی اس برقی آلہ کے استعمال کے جواز کو تسلیم کرنے کے لئے بہ آسانی آمادہ نہیں، اور وہ بھی ہمارے استفتاء میں مذکور، بعض مفتیان کے ہم نوا، یا ان کی طرح غلط فہمی میں مبتلا ہیں، اور ”واللّٰہ اعلم“ شاید مذکورہ فتوے سے موصوف کی پریشانی، تذبذب اور مختلف توجیہات و تاویلات کا یہی سبب ہو، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

موصوف کا ایک اور گمان

سوال اور جواب میں اگرچہ مولانا موصوف کا نام مذکور نہ تھا، لیکن موصوف نے تحریر کیا کہ:

”ناجائز کا فتویٰ سمجھ کر درحقیقت مجھے قائل کرنے کی کوشش کی“

کسی کو قائل کرنے کی کوشش، اور وہ بھی موجودہ دور کے کسی عالم کے متعلق، اس بارے میں بندہ محمد رضوان کا تجربہ زیادہ خوش کن نہیں، اور رجوع اور اعتراف کے واقعات زیادہ تر کتابوں میں ہی پڑھنے کو ملتے ہیں، اس وجہ سے عام طور پر اس کی کوشش کی بھی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، البتہ جو اپنا دینی فریضہ ہے، اس کا الحمدللہ تعالیٰ عمومی انداز میں حتی الامکان اپنی دسترس کی حد تک اہتمام ہوتا ہے۔

موصوف کا محض اپنے گمان کے مطابق دعویٰ کرکے اس کو ”درحقیقت“ سے تعبیر کرنے میں بھی شاید موصوف کی مخصوص احتیاط اور خاص تقویٰ، وتورع پنہاں ہو، جو ہم جیسے کوتاہ نظر لوگوں کی نظر سے مخفی رہ گیا ہو۔

پھر بھی اگر موصوف کا یہی اصرار ہو کہ موصوف، درحقیقت اس برقی آلہ کے عدمِ جواز کے بجائے، جواز کے قائل ہیں، لیکن بندہ کو ان کے مؤقف کے ناجائز ہونے کی غلط فہمی ہوئی، اور

بندہ کا تحریر کردہ فتویٰ بھی بالفرض موصوف کے متعلق ہے، یا مستفتی نے موصوف کے متعلق ہی سوال کیا تھا، تو پھر ان عوام کی سمجھ کا کیا بنے گا، جن کے سامنے موصوف اکثر اپنی نجی مجالس میں اس پر کلام فرماتے رہے ہیں، جیسا کہ موصوف نے اکثر اپنی نجی مجالس میں اس پر تبصرہ کرنے کا اظہار فرمایا ہے، اور بندہ کے یہاں آ کر بھی اپنے حسبِ معمول طرزِ عمل کے اختیار کرنے کی تصریح فرمائی ہے، اور آئندہ بھی اس کے مطابق عمل درآمد کا اظہار فرمایا ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ موصوف کے مذبذب و متعارض، بلکہ ''دورنگے'' مؤقف پر مشتمل تبصرہ سے ابھی تک بھی اُن کا اس سلسلہ میں بنیادی، اور دوٹوک مؤقف منقح نہ ہوسکا، بلکہ مزید پیچیدہ ہو گیا، جیسا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے آنے والی تفصیل سے معلوم ہوگا۔

موصوف کی مبحوث فیہ فتوے کے متعلق فہم

مولانا موصوف نے بندہ کے تحریر شدہ فتوے کا جو خلاصہ اور نتیجہ ان الفاظ میں ذکر کیا ہے کہ:

''گیارہ صفحوں میں مجھے جواب دیا کہ یہ جائز ہے۔
جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اس آلہ کے علاوہ اور کوئی مچھر مارنے کا ذریعہ نہ ہو، تو یہ برقی آلہ جائز ہے''

مولانا موصوف کا پہلا جملہ ''مطلق جواز'' کا اور دوسرا جملہ ''مقید جواز'' کا متقاضی ہے، اور ان دونوں جملوں کے مابین عام وخاص کی نسبت ہے، جو شاید موصوف نے اپنے مذبذب و متعارض، بلکہ ''دورنگے'' مؤقف پر مشتمل تبصرہ کے لیے کسی مصلحت سے ضروری سمجھا۔

موصوف کے ذمہ لازم تھا کہ بندہ کے جواب کے خلاصہ کو بندہ کے فتوے میں تحریر کردہ الفاظ نقل کر کے ثابت فرماتے کہ:

''اس آلہ کے علاوہ اور کوئی مچھر مارنے کا ذریعہ نہ ہو، تو یہ برقی آلہ جائز ہے''

اگر موصوف کو کسی جگہ ''ضرورت یا مجبوری'' کے الفاظ سے غلط فہمی ہوئی ہو، تو انہیں سمجھ لینا

چاہیے کہ ان الفاظ سے اس موقع پر ہماری مراد یہ ہے کہ اگر بالفرض اس کرنٹ کو آگ قرار دیا جائے، اور مکھی مچھر کے ضرر سے حفاظت کے لیے اس آلہ کے استعمال کی ضرورت ہو، اور اس آلہ سے آسان و بہتر ذریعہ میسر نہ ہو، تو ایسے وقت میں مذکورہ آلہ کا استعمال جائز ہے، نہ یہ کہ ضرورت بھی نہ ہو، اور خواہ مخواہ اس آلہ کو جا بجا لگا اور چلا کر چھوڑ دیا جائے۔

موصوف کے مذکورہ اور اس جیسے متردد جملوں سے، ان کی تشویش واضطراب ظاہر ہے، جس کی وجہ سے ''دال میں کالا'' ہونے کا شبہ بے جا نہیں۔

موصوف کا مبحوث فیہ مسئلہ میں مبہم ومتردد مؤقف

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا کہ مذکورہ تحریر میں مولانا موصوف نے جو اپنا مؤقف بیان کیا ہے، وہ مبہم ومتردد، بلکہ باہم متعارض محسوس ہوتا ہے، جو قارئین کے لئے تشویش واضطراب کا باعث ہے، اگرچہ اس تبصرہ کے دورنگا ہونے میں موصوف کی کوئی مصلحت مخفی کیوں نہ ہو۔

چنانچہ موصوف نے پہلے یہ تحریر کیا کہ:

''یہ مناسب نہیں''

جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی استعمال کرے، تو گناہ نہیں۔

اور پھر یہ تحریر کیا کہ:

''اس لیے کہ اس میں مچھر وغیرہ بھن جاتے ہیں''

جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس آلہ سے مچھر وغیرہ کے آگ میں بھن جانے کے قائل ہیں، لہٰذا اس کا استعمال جائز نہیں، جس کی دلیل ان کی آگے بیان کی ہوئی یہ حدیث ہے کہ:

''حدیث میں ہے کہ آگ کا عذاب آگ کا خالق ہی دے سکتا ہے''

اور اس کے بعد یہ تفریع ہے کہ:

''بجلی سخت ترین آگ معلوم ہوتی ہے، اور دیگر بے گناہ کیڑے بھی بھنے جاتے ہیں''

یعنی اس آلہ کے استعمال میں مذکورہ حدیث کی وعید لازم آتی ہے، اور جو کیڑے بے گناہ ہیں، وہ بھی اس کی زد میں بھن کر جان سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔

اب مذکورہ تعلیلات، اور اس قسم کے جملوں سے ایک قاری، وسامع کیا نتیجہ اخذ کرے کہ آیا موصوف کے نزدیک اس آلہ کا استعمال جائز ہے، یا ناجائز؟ اور اس آلہ کو استعمال کرنے والا گناہ گار ہے، یا نہیں؟ کیونکہ حکم اپنی علت کے تابع اور اس کے ساتھ دائر رہتا ہے۔

بالخصوص جبکہ موصوف نے آگے یہ بھی فرمادیا کہ:

''اپنے حق میں راقم ایسے برقی آلات کو بالکل درست نہیں سمجھتا''

درست نہ سمجھنے کا حکم ''عدمِ جواز'' کا متقاضی ہے۔

کیونکہ ''درست'' کا لفظ ہمارے عرف میں عربی کے ''صحیح'' کے مترادف استعمال ہوتا ہے، اور درست نہ ہونے کے الفاظ، جائز نہ ہونے کے لئے بکثرت استعمال ہوتے ہیں، جیسا کہ مطبوعہ دینی کتب اور فتاویٰ وغیرہ سے واضح ہے۔

اور بعض اوقات ''عدمِ صحت'' کے الفاظ ''عدمِ جواز'' سے بھی زیادہ سخت حکم کے لئے استعمال ہوتے ہیں، جیسا کہ فقہائے کرام کی عبارات سے واضح ہے۔ [1]

ظاہر ہے کہ درست اور صحیح نہ ہونے، بلکہ بالکل درست نہ ہونے کی کوئی شرعی وفقہی ایسی دلیل تو موصوف کی محققانہ وفقیہانہ باریک بینی میں ہوگی، جو شاید محققین اصحابِ افتاء کی بادی النظر سے اوجھل رہ گئی ہو، اور جو وجوہات موصوف اپنے مذکورہ تبصرہ میں بیان فرماتے ہیں، محققین

---

[1] اتفق الفقهاء على أن الهبة لا يجوز توقيتها لأنها عقد تمليك لعين فى الحال، وتمليك الأعيان لا يصح مؤقتا، كالبيع .فلو قال :وهبتك هذا سنة ثم يعود إلى، لم يصح (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲، ص ۱۳۱، حرف الألف، مادة"أجل")

(قوله :وكره نفل إلخ) شروع فى النوع الثانى من نوعى الأوقات المكروهة وفيما يكره فيها، والكراهة هنا تحريمية أيضا كما صرح به فى الحلية ولذا عبر فى الخانية والخلاصة بعدم الجواز، والمراد عدم الحل لا عدم الصحة كما لا يخفى(رد المحتار على الدر المختار، ج ۱، ص ۳۷۴، كتاب الصلاة)

كأنه حمل الصحة على الجواز والحل أو أراد من عدم الصحة فى الصرف فساده(رد المحتار على الدر المختار، ج ۵، ص ۱۵۴، كتاب البيوع، باب المرابحة والتولية)

اصحابِ افتاء، ان کی توضیح وتردید فرما چکے ہیں، اور فنی ومشاہداتی اعتبار سے بھی یہ وجوہات نا قابلِ اعتبار ہیں۔

اور حدیث شریف میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتّٰى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ (صحيح البخاری، رقم الحديث ١٣، كتاب الإيمان، باب: من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه)

ترجمہ: تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا، جب تک اپنے بھائی کے لیے وہ چیز پسند نہ کرے، جو اپنے لیے پسند کرتا ہے (صحیح بخاری)

ہمارا مولانا موصوف کے متعلق حسنِ ظن یہی ہے کہ وہ اپنی مجالس میں اپنی اس رائے کو ہی بغیر کسی خوف ولومۃ لائم کے بیان فرماتے ہوں گے، جو وہ اپنے لئے پسند کرتے ہیں، یعنی ''بالکل درست نہ ہونے'' کی۔

البتہ اگر موصوف کی اپنی اصطلاح میں ''نا درست'' اور ''نا جائز'' میں فرق ہو، تو واضح کرنا چاہئے، تاکہ سامعین، اور قارئین وغیرہ کے علم میں جدید اصطلاح کا اضافہ ہوسکے۔

اور مولانا موصوف کے مخاطبین میں سے اگر کوئی اس رائے کو فتویٰ نہ سمجھے، تو ''شرعی رائے'' تو سمجھتا ہی ہوگا، اس لیے ''شرعی رائے وفتوے، اور ان کے احکام'' میں فرق کو بھی واضح کرنے کی ضرورت تھی، اور یہ بھی واضح فرمانے کی ضرورت تھی کہ کیا فتوے کے لئے فتوے کا نام، یا ''تحریر'' یا ''مہر'' کا ہونا ضروری ہے، یا زبانی فتویٰ بھی معتبر ہے؟ اور کسی عالمِ دین کے شرعی حکم بیان کرنے اور فتوے کے درمیان کون سی نسبت ہے؟

تاکہ یہ منقح ہو کہ موصوف جو برقی آلہ کے متعلق دلیل کے ساتھ حکمِ شرعی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور آئندہ بھی اس کا عزمِ مصمّم رکھتے ہیں، اس کی کیا حیثیت ہے؟ [1]

---

[1] والفتوى فى الاصطلاح: تبيين الحكم الشرعى عن دليل لمن سأل عنه وهذا يشمل السؤال فى الوقائع وغيرها (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۲ص ۲۰، حرف الفاء، مادة "فتویٰ")

الفتوى إخبار عن الحكم الشرعى (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۳۲ص ۲۱، حرف الفاء، مادة "فتویٰ")

اسی کے ساتھ موصوف کے لئے مناسب تھا کہ کیڑوں کے گناہوں کی نشاندہی، اور بے گناہ کیڑوں کے مبارک نام بھی تحریر فرما دیتے، تاکہ ان امور سے لاعلم لوگوں کو ان چیزوں کا علم بھی حاصل ہو جاتا، اور وہ دوسرے ذرائع سے کیڑوں کو تلف کرتے وقت مذکورہ فرق کو ملحوظ رکھتے، کیونکہ بے گناہ کیڑوں کو تو آگ میں جلائے بھنائے بغیر بھی دوسرے طریقوں سے تلف کرنا جائز نہ ہوگا۔

موصوف کے بیان کردہ دلائل سے اخذ کردہ نتیجہ

اپنے تئیں بیان کردہ تمام تر دلائل، اور تعلیلات سے مولانا موصوف نے یہ نتیجہ اخذ فرمایا کہ:

''یہ مناسب نہیں''

''یہ پسندیدہ نہیں، راقم یہ رائے بہتری کے لیے مشورۃً دیتا رہتا ہے، اور ان شاء اللہ دیتا رہوں گا، یہ بندۂ ناچیز کا مشورہ ہے، فتویٰ نہیں''

''میں نے تھوڑا ہی کہا تھا کہ فتویٰ کے لحاظ سے یہ ناجائز ہے، بلکہ مشورہ دیا تھا بچنے کا''

مذکورہ دلائل، اور تعلیلات سے موصوف کا مندرجہ بالا حکم اور نتیجہ اخذ فرمانا، ان کے تفقہ فی الدین اور ان کی نرالی منطق میں خاص شان کا عکاس ہے۔

موصوف کے مذکورہ مشورہ کی حقیقت، مشورہ کی حیثیت اور اس کے موقع محل پر قدرے کلام آگے آتا ہے۔

جائز کام کے نہ کرنے کا جذبہ

پھر مولانا موصوف نے اپنے تبصرہ میں یہ بھی تحریر فرمایا کہ:

''اگر جائز بھی ہو، تو ہر جائز کام کر گزرنے والا نہیں ہوتا''

یہ مزید ''نورٌ علیٰ نور'' کا مصداق، اور اس بات کا متقاضی ہے کہ اگرچہ موصوف کے نزدیک اس آلہ کا استعمال ناجائز ہے، لیکن اگر جائز بھی ہو، تو ہر جائز کام کر گزرنے والا نہیں ہوتا''

جب مولانا موصوف ''اگر جائز بھی ہو'' تب بھی، اس کام کے کرگزرنے والا نہ ہونے کے طالب و متمنی ہیں، تو اس سے موصوف کے مطلوب کو سمجھنا زیادہ مشکل نہیں۔
اور اگر اس سے موصوف کے مؤقف کے مطابق جواز ہی کو تسلیم کر لیا جائے، تو یہ سوال پھر بھی عائد ہوتا ہے کہ موصوف معاشرہ میں لوگوں کو اور بھی تو بہت سے مباح و جائز کام کرتے ہوئے دیکھتے ہوں گے، کیا ان مباحات پر بھی مولانا موصوف کے ردِعمل کا یہی طرزِ عمل ہے کہ وہ اکثر اپنی نجی مجالس میں ان کے متعلق مثلاً یہ فرماتے رہتے ہیں کہ:

''یہ کام مناسب نہیں، ان سے بچنا چاہیے، یہ پسندیدہ نہیں، راقم یہ رائے بہتری کے لیے مشورۃً دیتا رہتا ہے، اور ان شاء اللہ دیتا رہوں گا، یہ بندۂ ناچیز کا مشورہ ہے، فتویٰ نہیں، تاہم راقم اپنے حق میں ایسے مباح کاموں کو بالکل درست نہیں سمجھتا، الخ۔''؟

موصوف کے مرکب جذبات کا عکس

مولانا موصوف نے اپنے تبصرہ میں بندہ کے تحریر کردہ فتوے کے متعلق پہلے تو یہ تحریر فرمایا کہ:

''اُن مفتی صاحب نے اپنے دینی رسالہ میں اسی مسئلہ کا دلائل کی بوچھاڑ کے ساتھ گیارہ صفحوں میں مجھے جواب دیا''۔

اور پھر یہ تحریر فرمایا کہ:

مختلف دلائل اور فتاویٰ جات اکٹھے فرمائے، اچھا کیا، میں شکر گزار ہوں۔

''دلائل کی بوچھاڑ'' کے الفاظ سے مولانا موصوف کو پہنچنے والی ٹھیس، اور ''مختلف دلائل اور فتاویٰ جات اکٹھے فرمانے کو اچھا عمل قرار دینے، اور اس پر شکر گزار ہونے'' کے الفاظ سے موصوف کے مرکب اور ملے جلے، دورنگے جذبات کے اظہار کی عکاسی بھی ہوگئی۔

موصوف کی باریک بینی

مولانا موصوف کا اپنے مذکورہ تبصرہ میں یہ تحریر فرمانا کہ:

’’اگر باریک بینی سے دیکھا جائے تو دونوں علمائے کرام کا یہی مؤقف سامنے آئے گا کہ اگر مچھر مارنے کے لیے کوئی اور ذریعہ موجود ہو، تو برقی آلہ کا استعمال نہیں کرنا چاہیے، بعض فتاویٰ میں بھی احتیاط کرنے کو بہتر کہا گیا ہے‘‘

یہ موصوف کے مذکورہ تفقہِ خاص کا تسلسل ہے، جس کا آغاز ایسے نصوص ودلائل سے ہوا تھا، جو عدمِ جواز کے متقاضی تھے، اور باریک بینی کے بعد نتیجہ احتیاط، اور بہتر ائی پر منتج ہوا۔

لیکن موصوف نے ہمارے فتوے میں مذکور دونوں علمائے کرام کے مؤقف کو نقل کرنے کی زحمت نہ فرمائی، تاکہ ’’دودھ کا دودھ، پانی کا پانی‘‘ ہوجاتا۔

اسی کے ساتھ بہتر ہوتا کہ موصوف اپنی مبارک باریک بینی اور اپنے تجربہ کی روشنی میں اس برقی آلہ کے مقابلہ میں مچھروں، مکھیوں کی ایذاء سے حفاظت کے لئے کسی دوسرے آسان، اوراحتیاط پر مبنی ذریعہ کی نشان دہی بھی فرمادیتے، جس سے مچھروں کا تعاقب، ان کے ساتھ کُشتی اور جنگ کرنے کی زحمت سے بھی حفاظت رہتی، اور مچھروں کو تکلیف بھی کم از کم ہوتی، اوران کا جلد از جلد کام تمام ہوتا، اور دیگر بے گناہ کیڑوں کی قیمتی زندگی بھی سلامت رہتی۔

کیونکہ مچھر اور مکھی کی ایذاء سے بچنے کے لیے ہر مسلمان کے لیے تدبیر اختیار کرنا نصوص، اور قیاس شرعی کی رو سے نہ صرف یہ کہ جائز، بلکہ بعض حضرات کے نزدیک مستحب ہے۔

یا پھر موصوف کوئی ایسا ’’مجرب المجرب‘‘ وظیفہ تجویز فرمادیتے، جس کو اختیار کرنے کے بعد مکھی، مچھر وغیرہ کی ایذاء سے حفاظت رہتی۔

ایک واقعہ کی حقیقت، اور امرِ غیر منکر پر نکیر

مذکورہ فتوے کے پسِ منظر میں مولانا موصوف نے اپنا ایک واقعہ تحریر فرمایا ہے کہ:

’’تعجب کی بات یہ ہے کہ بندہ ناچیز ایک مرتبہ راولپنڈی کے ایک مفتی صاحب کے پاس گیا، وہاں بھی حسبِ معمول نجی گفتگو کے دوران بندہ نے یہی بات کردی،

اُس مچھر مار برقی آلہ کو دیکھ کر۔

اس وقت تو میرے سامنے اُن مفتی صاحب نے فوراً اتار دیا، بندہ حیران ہوا کہ میری ناقص رائے پر فوراً عمل کرلیا ہے‘‘

شاید اسی واقعہ کی وجہ سے موصوف نے یہ سمجھ لیا کہ ’’ہو نہ ہو‘‘ مذکورہ فتویٰ موصوف ’’بندۂ ناچیز‘‘ کی ذات سے متعلق ہے، حالانکہ مذکورہ فتوے کے پسِ منظر پر کلام پہلے گذر چکا ہے۔

جہاں تک موصوف کے مذکورہ واقعہ کا تعلق ہے، تو موصوف کا مذکورہ واقعہ بندہ محمد رضوان کے ساتھ پیش آیا تھا، جس کے متعلق انہوں نے گول مول انداز میں یہ فرمایا ہے کہ:

’’وہاں بھی حسبِ معمول نجی گفتگو کے دوران بندہ نے یہی بات کر دی، اُس مچھر مار برقی آلہ کو دیکھ کر‘‘

لیکن مولانا موصوف نے یہ واضح نہ فرمایا کہ:

’’ انہوں نے حسبِ معمول نجی گفتگو کے دوران کون سی بات کی تھی؟‘‘

اس لیے بندہ کی طرف سے اس کی توضیح کی جاتی ہے۔

مذکورہ واقعہ کا اصل پسِ منظر یہ ہے کہ ’’ایک مرتبہ مولانا موصوف بطورِ مہمان بندہ کے پاس ادارہ غفران، راولپنڈی تشریف لائے، اور دارُالافتاء میں تشریف فرما ہوئے، جہاں مچھر مار برقی آلہ (Electric Insect Killer) نصب تھا، اور اس وقت روشن تھا۔

تشریف فرما ہونے کے فوراً بعد موصوف نے فرمایا کہ:

’’اس آلہ کو بند کر دیں‘‘

بندہ نے ایک عالمِ دین اور مہمان کے اکرام کی خاطر اس آلہ کے بٹن کو بند کر دیا، اس کو اتارنے کا تو کوئی ذکر ہی نہیں تھا، کیونکہ وہ آلہ اس طرح نصب تھا کہ جس کا فی الفور بہ آسانی اتارنا مشکل تھا، اور بندہ کی نظر میں اس کا استعمال، کوئی فرض، واجب، یا سنت عمل نہیں تھا، بلکہ ایک مباح درجہ کا عمل تھا، جو ضرورت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، جس طرح اور بہت سی مباح چیزیں حسبِ ضرورت استعمال کی جایا کرتی ہیں، اور اگر کسی معزز مہمان کو، کسی مباح

عمل سے تکلیف، یا ناگواری ہوتی ہو، تو اس کے وقتی طور پر ترک کرنے میں کیا مانع ہے، جیسا کہ آگے حضرت مولانا حکیم محمد اختر صاحب کے واقعہ میں ذکر آتا ہے، لیکن اس کو بندہ کی طرف سے ''عدمِ جواز کی دلیل سمجھنے، یا کسی غلط فہمی کا شکار ہونے، یا تعجب کی بات اور حیران ہونے کے'' کوئی معنیٰ نہیں تھے۔

بندہ تو بہت پہلے اپنی تالیف میں اس کے جواز کا حکم تحریر کر چکا تھا۔

اس کے بعد مولانا موصوف نے فرمایا کہ:

''اس آلہ کا استعمال جائز نہیں، کیونکہ احادیث میں آگ کے عذاب سے منع کیا گیا ہے''

بندہ نے کہا کہ:

''اس سلسلہ میں فلاں فلاں اصحابِ علم واصحابِ افتاء کی طرف سے جواز کا فتویٰ ہے''

اس کے جواب میں موصوف نے فرمایا کہ:

''جس چیز کی حدیث میں ممانعت آگئی، اس کے متعلق کسی مفتی کے فتوے کی ضرورت نہیں ہوتی، اور اس طرح کا فتویٰ قابلِ اعتبار نہیں ہوتا''۔

جس کے بعد ایک عالمِ دین اور معزز مہمان سے بحث مباحثہ کو طول دینا مناسب معلوم نہ ہوا، ویسے بھی آج کے دور میں کسی عالم، اور بطورِ خاص موصوف جیسی ہستی کو قائل کرنا آسان کام نہیں، نہ ہی ہر موقع پر اس کی خاطر خواہ ضرورت ہوتی ہے، بالاخص جبکہ دوسرا شخص مشورہ طلب کرنے کے بجائے، حتمی حکم لگا رہا ہو، اور اصحابِ افتاء کی رائے کو بھی قابلِ اعتناء نہ سمجھ رہا ہو، ایسے میں مہمان کے ساتھ ''تُو تُو، میں میں'' کرنے اور ''بحث برائے بحث'' کی کیا افادیت باقی رہ جاتی ہے؟

بہر حال مولانا موصوف کے ساتھ پیش آیا ہوا، یہ ایک واقعہ تھا، اور اس طرح کے واقعات، معاشرہ میں نجی مجالس کے دوران وقتاً فوقتاً پیش آتے رہتے ہیں۔

بندہ نے اس واقعہ کو نظرانداز کردیا اور بات آئی گئی ہوگئی، اس واقعہ کے پیش آنے کے بعد اس نشست میں موصوف سے خوشگوار ماحول میں نشست رہی، اور موصوف بندہ کے پاس سے اعزاز واکرام کے ساتھ واپسی کے لئے رخصت ہوئے۔

کچھ عرصہ بعد بندہ کو ایک استفتاء، زیرِ بحث آلہ کے استعمال کے متعلق موصول ہوا، جس کا بندہ نے اپنی حسبِ عادت کچھ تفصیل کے ساتھ جواب تحریر کیا، اور اس استفتاء اور جواب کو افادۂ عام کی خاطر ماہنامہ ''التبلیغ'' میں شائع کردیا گیا۔

جس کے بعد موصوف نے اس پر مذکورہ بالا عجیب وغریب تبصرہ فرمایا۔

مگر یہ بات قابلِ غور ہے کہ موصوف کو اگر کسی دارالافتاء میں جا کر، اور اصحابِ افتاء کی موجودگی میں بھی اس آلہ کے استعمال پر نکیر میں جھجک محسوس نہ ہو، تو اس سے موصوف کے موقف کی تعیین مشکل نہیں۔ [1]

اب بعض دیگر اہلِ علم اور ثقہ راویوں سے سنا کہ مولانا موصوف مختلف مواقع پر اسی طرزِ عمل کو اختیار فرماتے ہیں، جن کو موصوف نے خود ''حسبِ معمول'' کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے۔

اور مولانا موصوف کے بعض آڈیو بیانات بھی اس کے شاہد ہیں۔

اور کسی فعل پر یہ انداز اختیار کرنا کہ اس کے استعمال سے روکنا، اس کو بند کرنے کا حکم فرمانا، اور اس پر منصوص وعید کو منطبق کرنا، اور اپنی اکثر نجی مجالس میں، اس پر تبصرہ کرنا، اور حسبِ معمول نجی گفتگو کا حصہ بنانا وغیرہ وغیرہ، یہ سب چیزیں اگر موصوف کی مخصوص اصطلاح میں نکیر نہ ہوں، تو شریعت کی رو سے تو نکیر ہونے میں شبہ نہیں۔

---

[1] الإنكار يستلزم المنكر وفاعل المنكر آثم(عمدة القارى شرح صحيح البخارى، ج۵، ص۲۵۸، كتاب الصلاة،باب إثم من لم يتم الصفوف)

(فبلسانه) أى :فليغيره بالقول وتلاوة ما أنزل الله من الوعيد عليه، وذكر الوعظ والتخويف والنصيحة (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج۸،ص۳۲۰۸، كتاب الآداب،باب الأمر بالمعروف)

والإنكار يستلزم المنكر، والمباح لا يسمى منكرا(مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج۴، ص۲، كتاب الصلاة،باب تسوية الصف)

اور ہماری نظر میں شاید ہی موصوف کے مقابلے میں کوئی عالمِ دین اپنی اکثر نجی مجالس میں اس مسئلہ پر مذکورہ نوعیت کے امتیازی تبصرے کا معمول رکھتا ہو۔ [1]

اور نکیر ایسے فعل پر ہی درست ہوتی ہے، جو شرعی اعتبار سے ''فعلِ منکر'' کے زمرہ میں آتا ہو، ورنہ اس فعل کے ''منکر ہونے'' کے بجائے، وہ نکیر ہی خود ''فعلِ منکر'' شمار ہوتی ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''روکنے ٹوکنے کا معاملہ صرف اُن مسائل میں ہوگا، جو اُمت میں مشہور ومعروف ہیں، اور سب کے نزدیک متفق علیہ ہیں، اجتہادی مسائل جن میں اُصولِ شرعیہ کے ماتحت رائیں ہوسکتی ہیں، ان میں روک ٹوک کا سلسلہ نہ ہونا چاہئے'' (معارف القرآن، ج۲،ص۱۴۲، سورہ آلِ عمران، آیت نمبر ۱۰۴، مطبوعہ: ادارۃ المعارف، کراچی، سنِ اشاعت: ذوالحجہ ۱۴۱۱ ہجری، جون 1991ء)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ ایک مقام پر تحریر فرماتے ہیں:

وہ دقیق اور اجتہادی مسائل جن میں قرآن وسنت کے اجمال، یا ابہام کی وجہ سے دو رائیں ہوسکتی ہیں، اور اسی بناء پر ان میں فقہاء امت کے اقوال مختلف ہیں، وہ اس دائرہ سے خارج ہیں، ائمہ مجتہدین جن کی شانِ اجتہاد علماءِ امت میں مسلم ہے، اگر کسی مسئلہ میں ان کے دو مختلف قول ہوں، تو ان میں سے کسی کو بھی منکر شرعی نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس کی دونوں جانبیں معروف میں داخل ہیں، ایسے مسائل میں ایک رائے کو راجح سمجھنے والے کے لیے یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے پر ایسا انکار

---

[1] (فإن لم يستطع) أى :التغيير باليد وإزالته بالفعل، لكون فاعله أقوى منه (فبلسانه) أى :فليغيره بالقول وتلاوة ما أنزل الله من الوعيد عليه، وذكر الوعظ والتخويف والنصيحة (فإن لم يستطع) أى :التغيير باللسان أيضا (فبقلبه) : بأن لا يرضى به وينكر فى باطنه على متعاطيه، فيكون تغييرا معنويا إذ ليس فى وسعه إلا هذا القدر من التغيير، وقيل :التقدير فلينكره بقلبه لأن التغيير لا يتصور بالقلب، فيكون التركيب من باب :علفتها تبنا وماء باردا .ومنه قوله تعالى :(والذين تبوء وا الدار والإيمان) (وذلك) أى :الإنكار بالقلب وهو الكراهية (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٨، ص٣٢٠٨، كتاب الآداب،باب الأمر بالمعروف)

کرے، جیسا کہ گناہ پر کیا جاتا ہے(معارف القرآن، ج ۳،ص ۲۵۲،سورہ مائدہ،ادارۃ المعارف،کراچی،اشاعت،اپریل1992ء)

پس جب مبحوث فیہ آلہ کے جواز پر محققین اصحابِ افتاء کی بڑی تعداد متفق ہے، اوراس آلہ میں سائنسی،فنی، ومشاہداتی اعتبار سے یکلخت کرنٹ کے ذریعہ موت واقع ہونے کی تصدیق وتائیداورآگ کے ذریعہ موت واقع ہونے کی تکذیب ہوتی ہے،تواس پرنکیر کے کیا معنیٰ ؟

جہاں تک کسی شخص کی اپنی احتیاط،اورتقوے وتورع کا تعلق ہے، وہ بھی جواس شخص کی اپنی غلط فہمی پر مبنی ہو،تواس کواپنی ذات تک محدود رکھنا چاہیے،اورسائنسی،ومشاہداتی حقائق،اور محققینِ اصحابِ افتاء کی بڑی تعداد کے اتفاق کونظرانداز کرکے،اس پر اکثر مجالس میں تبصرہ کرنے،اور منصوص وعید پیش ومنطبق کرنے،اور اس کے نتیجہ میں مسجدوں ، مدرسوں ، ہوٹلوں، اور مجامعِ عام میں بلانکیراستعمال ہونے والی چیز کے متعلق عوام میں تشویش واضطراب پیدا کرنے کا کیا مطلب،اورکیاضرورت؟

موصوف کی پیش کردہ مثال،اوراس کا نتیجہ

مولانا موصوف نے مذکورہ تبصرہ میں اخلاق سے متعلق ایک واقعہ کے ضمن میں اپنی فقیہانہ وصوفیانہ شایانِ شان عجیب مثال بھی تحریرفرمادی،جس میں دو بزرگوں کاواقعہ مذکورہے۔

تاہم موصوف نے''ندارد''اور''نداند'' کی جہت سے اپنے بزرگ ہونے کی واضح تعیین نہیں فرمائی کہ وہ اس مثال میں مذکورکون سے بزرگ کا مصداق ہیں؟

آیایہ مطلب مرادلیاجائے کہ بندہ نے جوفتویٰ میں تفصیل تحریر کی،موصوف،اس سے پہلے ہی واقف تھے،البتہ اس کے مطابق عمل نہیں فرماتے تھے،یعنی''ندارد'' کا مصداق تھے''نداند'' کا مصداق نہیں تھے؟

شایداس مطلب کومراد لینے پرتو موصوف اپنی شانِ عالی کے پیشِ نظرآمادہ نہ ہوں۔

یا پھر یہ کہ موصوف تو الحمد للہ تعالیٰ''داند''اور''دارد'' دونوں کا مصداق تھے،اور بندہ دونوں

سے محروم تھا، موصوف نے اس آلہ کو بند کرنے کے بجائے کچھ اور کہا تھا، اور بندہ نے خواہ مخواہ موصوف کے آنے پر اس آلہ کو بند کر دیا تھا، موصوف چپ چاپ تشریف فرما ہو گئے تھے۔

یا یہ کہ بندہ موصوف کی بات کو سمجھا ہی نہ تھا، موصوف نے ''نذارد'' کہا تھا، اور بندہ ''نداند'' سمجھا، اور بلا وجہ پہلے اس آلہ کو بند کر دیا، اور پھر موصوف کے خلاف دلائل کی بوچھاڑ کے ساتھ ان کو جواب دیا، اور خواہ مخواہ کا فتویٰ لکھ کر وقت ضائع کیا، اور اس طرح اپنی بداخلاقی کا ثبوت فراہم کیا۔

اسی لئے موصوف فرماتے ہیں کہ:

''ایسی ہی مثال بن گئی، میں نے تھوڑا ہی کہا تھا کہ فتویٰ کے لحاظ سے یہ ناجائز ہے، بلکہ مشورہ دیا تھا بچنے کا''

لیکن بندہ محمد رضوان پہلے واضح کر چکا کہ بندہ کا تحریر کردہ فتویٰ، ایک استفتاء کے جواب میں تھا، جس کو موصوف نے اپنے حق میں متعین سمجھ لیا۔

تاہم موصوف اب تک یہ بات منقح کرنے کی زحمت گوارا نہ فرما سکے کہ ان سے مشورہ کب طلب کیا گیا تھا؟ اور مشورہ کب دیا جاتا ہے، اور کس کو دیا جاتا ہے؟ اور اُن کے اس مشورہ کا درجہ کیا ہے؟ اور اس قسم کے امور میں جہاں شرعی وفقہی لحاظ سے حکم متعین و معلوم ہو، مشورہ کی کیا حیثیت ہے؟

علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب فرماتے ہیں کہ:

یہ حکم ایسے امر کے متعلق ہے، جو محلِ مشورہ ہے، اور محلِ مشورہ مسائل شرعیہ نہیں...... مسائل شرعیہ کے احکام بأسرھا، شریعت میں موجود ہیں، وہ ہرگز محتاجِ مشورہ نہیں ہیں، اور اگر کسی جگہ مسائلِ شرعیہ میں مشورہ ثابت ہو، تو وہ محض تطییبِ قلب، یا استمداد کے طور پر تھا، ضرورت کے درجہ میں نہ تھا، بلکہ محلِ مشورہ امورِ دنیوی ہیں، یا امورِ انتظامیہ، متعلق امامت و خلافت و جہاد وغیرہ، بشرطیکہ حکمِ شرعی اس کے متعلق دلائل شرعیہ سے معلوم نہ ہوا ہو، یا وہ امور ہیں، جن سے شریعت میں

سکوت ہے، اور قیاس سے کسی جانب کو ترجیح معلوم نہیں ہوتی، نہ ترک کو اور نہ فعل کو، اگر معلوم ہو جائے، تو پھر وہ بھی محلِ مشورہ نہیں (امداد الاحکام، ج۴، ص۴۸۶، ۴۸۷، رسالہ ''التدقیق الأقوم فی تحقیق السواد الأعظم'' کتاب المتفرقات، ناشر: مکتبہ دار العلوم کراچی، طبع جدید: محرم ۱۴۳۰ھ، جنوری 2009ء)

موصوف کی مذکورہ تحریر سے اس سلسلے میں، الحمد للہ بندہ سمیت بہت سے لوگوں کو ان کے خیالات سے وہ آگاہی حاصل ہوگئی، جو پہلے نہ تھی، اور ''دال میں کچھ کالا'' ہونا سمجھ آ گیا۔

ذاتی جذبے، اور شرعی فتوے میں فرق

موصوف کے دبے ہوئے انداز اور مذبذب خیالات سے امید ہے کہ آئندہ موصوف اس مسئلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے، اپنے جذبہ کے ساتھ ساتھ، فتوے کی رو سے وہ سخت موقف اختیار نہ فرمائیں گے، جو پہلے اختیار فرماتے تھے، بلکہ ہوسکتا ہے کہ اپنی نجی مجالس میں جواز کی وضاحت فرمایا کریں گے، تاکہ کسی کو ان کے قول وفعل سے عدمِ جواز کا شرعی حکم سمجھ لینے کی غلط فہمی نہ ہو، جیسا کہ حضرت مولانا حکیم محمد اختر صاحب رحمہ اللہ نے طرزِ عمل اختیار فرمایا تھا۔

چنانچہ ''رشکِ اولیاء، حیاتِ اختر'' میں ہے کہ:

''مچھر مارنے کی الیکٹرک مشین کے بارے میں، جس میں کرنٹ کے ذریعہ مچھر مرتے ہیں، حضرت والا کو بہت فکر ہوئی کہ حدیث شریف میں کسی جاندار کو جلا کر مارنے کی ممانعت آئی ہے، کہیں یہ اس میں داخل تو نہیں؟

فوراً دارُ العلوم کراچی آدمی بھجوایا کہ حضرت مولانا مفتی عبد الرؤف سکھروی صاحب کو میرا اسلام کہو، اور میری طرف سے کہو کہ اس کا جواب مہربانی فرما کر آج ہی دے دیں۔

وہ صاحب چند گھنٹے میں مفتی صاحب سے جواب لے کر آئے کہ اس مشین کا استعمال جائز ہے۔

تھوڑی دیر حضرت والا نے مشین استعمال فرمائی، پھر فرمایا کہ میری طبیعت اس کو گوارا نہیں کر رہی، اگر چہ فتوے کی رو سے جائز ہے، مجھ سے یہ مشین استعمال نہیں ہوتی، لہٰذا اس کو ہٹا دو'' (رشکِ اولیاء، حیاتِ اختر، ص ۲۷۲، مطبوعہ: ادارہ تالیفاتِ اختریہ، گلستانِ جوہر، بلاک نمبر ۱۲، کراچی)

حضرت مولانا حکیم محمد اختر صاحب نے پہلے تو اس برقی آلہ کے متعلق فتویٰ طلب فرمایا، خود سے کوئی شرعی حکم نہ لگایا، حالانکہ وہ جانور کو جلا کر مارنے کی ممانعت کے حکم سے واقف تھے۔

اور پھر فتوے کی رو سے جائز ہونے کی وضاحت کرنے کے ساتھ اپنے لئے اس کے استعمال کو طبیعت کی ناگواری کے باعث پسند نہ فرمایا۔

لیکن اپنی مجالس میں اس کو موضوعِ بحث نہیں بنایا۔

ظاہر ہے کہ جب کوئی عالمِ دین مجامع اور مجالس میں کسی چیز پر تنبیہ کرتا ہے، اور اس پر منصوص وعید کو پیش کرتا ہے، تو جب تک وہ اس نوعیت کی وضاحت نہ کرے کہ:

''اصحابِ افتاء کے فتوے کی رُو سے اس کا استعمال جائز ہے، لیکن مجھے اس کا استعمال پسند نہیں، اور مباح چیز کے ترک میں کوئی گناہ نہیں''

اس وقت تک خالیُ الذہن حاضرین ومخاطبین کو اُس چیز کا شرعی حکم اور اس کا درجہ معلوم نہیں ہوتا۔

مذکورہ تفصیل سے مولانا موصوف کے تقوے، تورع اور احتیاط کے مزاج پر بھی روشنی پڑ جاتی ہے کہ جو اس قسم کے مسائل کو بھی اکثر اپنی نجی مجالس میں نظر انداز نہیں فرماتے، اور اس معمول سے کم ہی ناغہ فرماتے ہیں، اور آئندہ بھی اس پر کاربند رہنے کا عزم رکھتے ہیں۔

مگر یہ اصول پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ اگر کسی کو جائز چیز میں دلیل سے شبہ پیدا ہو، تو وہاں اس چیز سے بچنا صرف مستحب ہوا کرتا ہے، واجب نہیں ہوا کرتا، اور یہ مستحب ہونا بھی اپنے عمل کی حد تک ہوا کرتا ہے، اس بارے میں بھی شریعت کا مزاج یہ ہے کہ لوگوں میں اس کی تبلیغ نہ کی جائے، کیونکہ اس سے عام لوگوں میں تشویش پیدا ہوتی ہے اور بعض لوگ اس

مستحب کی خلاف ورزی کو حرام، یا گناہ کا درجہ دے دیتے ہیں، اور دین کی طرف سے پیدا کی گئی سہولت میں خواہ مخواہ تنگی پیدا ہوتی ہے۔ [1]

اسلام میں تنگی وسختی کو ناپسند اور نرمی وسہولت کو پسند کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (سورة البقرة، رقم الآية ١٨٥)

ترجمہ: اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں چاہتا (سورہ بقرہ)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: يَسِّرُوْا وَلاَ تُعَسِّرُوْا،

---

[1] فإذا تردد الشيء بين الحل والحرمة ولم يكن نص ولا إجماع اجتهد فيه المجتهد وألحقه بأحدهما بالدليل الشرعي، فالمشتبهات على هذا في حق غيرهم وقد يقع لهم حيث لا يظهر ترجيح لأحد الدليلين، وهل يؤخذ في هذا المشتبه بالحل أو الحرمة أو يوقف؟ وهو كالخلاف في الأشياء قبل ورود الشرع، والأصح عدم الحكم بشيء لأن التكليف عند أهل الحق لا يثبت إلا بالشرع، وقيل الحل والإباحة، وقيل المنع، وقيل الوقف .وقد يكون الدليل غير خال عن الاحتمال فالورع تركه (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ج ١، ص ١٤٣، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه)

فعملوا بالترجيح في الفتيا، وتورعوا عنه في أنفسهم .وقال بعض المحققين، من حكم الحكيم أن يوسع على المسلمين في الأحكام، ويضيق على نفسه، يعني به هذا المعنى (عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٣٠٠، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه)

ثم سقاه الخادم .وفي الرواية الأخرى: (المساء، ثم أمر به فأريق)، وظاهر هاتين الروايتين: أنهما مرتان .أما الأولى: فإنه لم يظهر فيه ما يقتضي إراقته، وإتلافه، لكن اتقاه في خاصة نفسه أخذا بغاية الورع، وسقاه الخادم؛ لأنه حلال جائز، كما قال في أجرة الحجام (المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي، ج٥ ص ٢٧١، ٢٧٢، كتاب الأشربة، ومن باب كم المدة التي يشرب إليها النبيذ)

وفي اختصاص التقوى بخاصة نفسه، والخير بمن معه من المسلمين إشارة إلى أن عليه أن يشدد على نفسه فيما يأتي ويذر، وأن يسهل على من معه من المسلمين ويرفق بهم، كما ورد :يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٦، ص٢٥٢٨، كتاب الجهاد، باب الكتاب إلى الكفار ودعائهم إلى الإسلام)

وَبَشِّرُوْا، وَلاَ تُنَفِّرُوْا (صحیح البخاری،رقم الحدیث ٦٩، کتاب العلم، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولھم بالموعظۃ والعلم کی لا ینفروا)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم یُسر (وسہولت اورآسانی) پیدا کرو، اور عُسر (وتنگی اور مشکل) پیدا نہ کرو، اور (اپنے آپ اور دوسروں کو) خوشخبری سناؤ، اور متنفر نہ کرو (بخاری)

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَعَثَ أَحَدًا مِّنْ أَصْحَابِهٖ فِيْ بَعْضِ أَمْرِهٖ، قَالَ: بَشِّرُوْا وَلَا تُنَفِّرُوْا، وَيَسِّرُوْا وَلَا تُعَسِّرُوْا (صحیح مسلم، رقم الحدیث ١٧٣٢ "٦" کتاب الجهاد والسیر، باب فی الأمر بالتیسیر وترک التنفیر)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے صحابہ میں سے کسی کو اپنے کسی کام کے لئے بھیجتے تھے، تو یہ فرماتے تھے کہ تم (اپنے آپ اور دوسروں کو) خوشخبری سناؤ، اور متنفر نہ کرو، اور یُسر وسہولت پیدا کرو، اور عُسر وتنگی پیدا نہ کرو (مسلم)

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهٗ قَالَ: عَلِّمُوْا، وَيَسِّرُوْا، وَلاَ تُعَسِّرُوْا، وَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْكُتْ (مسند احمد، رقم الحدیث ٢١٣٦)[1]

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگوں کو تعلیم دو، اور یُسر (سہولت وآسانی) پیدا کرو، اور عُسر (تنگی ومشکل) پیدا نہ کرو، اور جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے، تو اسے چاہئے کہ وہ خاموشی اختیار کرے (مسند احمد)

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

---

[1] قال شعیب الارنؤوط: حسن لغیرہ (حاشیۃ مسند احمد)

قِيْـلَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللّٰهِ؟ قَالَ: اَلْحَنِيْفِيَّةُ السَّمْحَةُ (مسنداحمد، رقم الحديث ٢١٠٧) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ تمام دینوں میں اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب دین کون سا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درست (وسیدھا) اور سہل (مسند احمد)

حضرت محجن بن ادرع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

قَالَ: خَيْرُ دِيْنِنَا أَيْسَرُهُ، خَيْرُ دِيْنِكُمْ أَيْسَرُهُ، خَيْرُ دِيْنِكُمْ أَيْسَرُهُ، خَيْرُ دِيْـنِكُمْ أَيْسَرُهُ، ثَلَاثًا (المعجم الكبير للطبرانى، ج٢٠ص ٢٩٦، رقم الحديث ٧٠٤) [2]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارا بہترین دین وہ ہے، جو سہل وآسان ترین ہو، تمہارا بہترین دین وہ ہے، جو سہل وآسان ترین ہو، تمہارا بہترین دین وہ ہے، جو سہل وآسان ترین ہو، تمہارا بہترین دین وہ ہے، جو سہل وآسان ترین ہو، یہ بات تین مرتبہ ارشاد فرمائی (طبرانی)

حضرت ابو قتادہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک دیہاتی صحابی رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سُنا کہ:

إِنَّ خَيْـرَ دِيْنِكُمْ أَيْسَرُهُ، إِنَّ خَيْرَ دِيْنِكُمْ أَيْسَرُهُ (مسند احمد، رقم الحديث ١٥٩٣٦) [3]

---

[1] قال شعيب الارنؤوط: صحيح لغيره (حاشية مسند احمد)

[2] قال الهيثمى: رواه الطبرانى فى الكبير، ورجاله رجال الصحيح (مجمع الزوائد، ج٣ص ٣٠٩، تحت رقم الحديث ٥٨٣٧، باب لا يدخل الدجال ولا الطاعون المدينة)
وقال ايضاً: رواه الطبرانى، ورجاله رجال الصحيح غير رجاء بن أبى رجاء وقد وثقه ابن حبان (مجمع الزوائد، ج٩ص ٣٥٩، تحت رقم الحديث ١٥٩٣٩، باب ما جاء فى أبى موسى الأشعرى)

[3] قال شعيب الارنؤوط: إسناده حسن (حاشية مسند احمد)

ترجمہ: بے شک تمہارا بہترین دین وہ ہے، جو سہل وآسان ترین ہو، بے شک تمہارا بہترین دین وہ ہے، جو سہل وآسان ترین ہو (مسند احمد)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ:

صَنَعَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ شَیْئًا تَرَخَّصَ فِیْہِ، وَتَنَزَّہَ عَنْہُ قَوْمٌ، فَبَلَغَ ذٰلِکَ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، فَحَمِدَ اللّٰہَ وَأَثْنٰی عَلَیْہِ ثُمَّ قَالَ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ یَتَنَزَّھُوْنَ عَنِ الشَّیْءِ أَصْنَعُہٗ، فَوَاللّٰہِ إِنِّیْ أَعْلَمُھُمْ بِاللّٰہِ وَأَشَدُّھُمْ لَہٗ خَشْیَۃً (صحیح البخاری، رقم الحدیث ۷۳۰۱، کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، باب مایکرہ من التعمق والتنازع فی العلم والغلو فی الدین والبدع)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کام کیا، جس میں (اللہ کی طرف سے) رخصت وگنجائش موجود تھی، اور ایک قوم نے اس کام سے اجتناب وپرہیز کیا، یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے اللہ کی حمد وثناء بیان کی، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان لوگوں کا کیا حال ہے؟ جو ایسی چیز سے اجتناب وپرہیز کرتے ہیں، جس کو میں کرتا ہوں، پس اللہ کی قسم میں ان لوگوں کے مقابلہ میں اللہ کا زیادہ علم رکھتا ہوں، اور اللہ کی زیادہ خشیت (وخوف) رکھتا ہوں (بخاری)

موصوف کے متعلق مختلف معتبر ذرائع سے معلوم ہوا کہ وہ اپنے مخصوص صوفیانہ مزاج کے پیشِ نظر، موجودہ دور کے بعض دوسرے صوفیائے کرام کی طرح چند دیگر ایسے اُمور پر بھی اپنی مجالس میں نکیر کرتے رہتے ہیں، جو اصولِ شرع وقواعدِ فقہ کی رو سے اجتہادی، اور اہلِ فقہ واہلِ افتاء کے مابین اختلافی نوعیت کے حامل ہیں اور وہ ''فعلِ منکر'' کے زُمرہ میں نہیں آتے، اگرچہ بعض حضرات کم علمی، غلط فہمی، یا ہٹ دھرمی کی وجہ سے، ان کو قطعی واجماعی نوعیت کے سمجھتے، یا قرار دیتے رہتے ہیں، اور اس کو محض صوفیانہ مزاج کے حامل بعض گرامی

قدر حضرات، فتوے، یا تقوے کے موافق سمجھ کر، اپنی مبارک مجالس میں ان پر نکیر کی ضرورت محسوس فرماتے ہیں۔

لیکن چونکہ وہ مسائل اس وقت ہماری بحث کا حصہ نہیں، اس لیے ان پر کلام سے اعراض وگریز کیا جاتا ہے۔

ممکن ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ ان پر کسی دوسرے وقت کلام کیا جاسکے۔

فی الوقت اگر خالی الذہن ہوکر مندرجہ بالا نصوص کو ملاحظہ کرلیا جائے، تو فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔

آخری بات

آخر میں عرض ہے کہ اگر مولانا موصوف اپنی شرعی رائے کو، فتوے سے الگ چیز تصور کرتے ہوں، اور پہلے اس چیز کو، شرعی اعتبار سے ناجائز سمجھتے تھے، اب جائز سمجھتے ہوں، تو سچ کا یہ کڑوا گھونٹ پینا مناسب ہوگا کہ اس کا فتاویٰ سے تعارض ختم کر کے اپنی سابق رائے سے رجوع کا واضح اعلان فرمائیں، تاکہ ''عذرِ گناہ بدتر از گناہ'' کے ایہام سے بچا جاسکے۔

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> مجھ کو اپنے فہم، یا تحقیق پر وثوق تو کبھی نہیں ہوا، مگر اس کے ساتھ ہی اپنے ساتھ اتنی بدگمانی بھی نہ تھی کہ از خود اپنی زلات واغلاط کی تفتیش کا اہتمام کرتا، البتہ اگر کبھی اتفاقاً کسی نے کسی غلطی کی اطلاع دی، بحمد اللہ فوراً رجوع کرلیا، اور کسی نہ کسی موقع پر اس کو شائع کردیا، چنانچہ میری تحریرات سے یہ بات ظاہر ہے (اشرف السوانح، ج۳، ص ۱۳۶، باب بست وسوم ''وصایا'' نمبر۶ تحقیق مکرر تالیفاتِ احقر، مطبوعہ: ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ، ملتان)

اور اگر موصوف کو صراحتاً رجوع کرنے میں کوئی عذر، یا مانع ہو، تو ان کو سیدھے سادے

انداز میں واضح کر دینا چاہیے کہ میرے کسی قول، یا فعل، یا جملہ سے کسی کو اس مچھر مار برقی آلہ کے عدمِ جواز کا ایہام ہوا ہو، یا ایسے کلمات صادر ہو گئے ہوں، جن سے عدمِ جواز سمجھا جاتا ہو، تو بندہ اس کی توضیح وتشریح کرتا ہے، آئندہ بندہ کا اس مسئلہ میں ''یہ اور یہ مؤقف'' سمجھا جائے۔

اگر اس کے باوجود بھی، موصوف رجوع، یا کسی توضیح کے بغیر'' فنی ومشاہداتی حقائق، اور محققین اصحابِ افتاء کی تحقیق'' سے الگ تھلگ کسی مبہم ومجمل، اور مذبذب ومتعارض بلکہ ''دو رنگے'' مؤقف پر قائم رہنا چاہتے ہوں، تو شوق سے رہیں، ایسی صورت میں ان سے بحث ومباحثہ کیونکر مفید ہوسکتا ہے۔

تاہم موصوف پر لازم ہے کہ وہ کسی دوسرے کے مؤقف کی غلط، اور خلافِ واقعہ ترجمانی کرنے سے باز رہیں۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان خان

مورخہ 03 ذوالحجہ 1442 ہجری، بمطابق: 14 جولائی 2021 عیسوی

ادارہ غفران، چاہ سلطان، راولپنڈی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

حرمتِ مصاہرت

پر کلام

مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ (جامعہ امدادیہ فیصل آباد، پاکستان)

کے مضمون ''حرمةُ المصاهرة بالزنا ومقدماته''

پر بعض تنقیدات کا علمی و تحقیقی جائزہ

اس سلسلہ میں حنفیہ کے قول کے مطابق پیش آمدہ مشکلات سے نجات

کے لیے شافعیہ، مالکیہ وحنابلہ کے قول کی تقلید وترجیح پر علمی وفقہی کلام

مؤلف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

www.idaraghufran.org

نام کتاب: حرمتِ مصاہرت پر کلام

مؤلف: مفتی محمد رضوان خان

طباعتِ اول: شعبان المعظم 1445ھ - فروری 2024ء

صفحات: 110

ملنے کے پتے

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران: چاہ سلطان، گلی نمبر 17، راولپنڈی، پاکستان

فون: 051-5507270 - 051-5702840

www.idaraghufran.org

فہرست

صفحہ نمبر	مضامین

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مولف)

بندہ محمد رضوان نے کچھ عرصہ قبل مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ (شیخُ الحدیث: جامعہ امدادیہ فیصل آباد، پاکستان) کے حرمتِ مصاہرت سے متعلق ایک عربی مضمون، بعنوان ''**حرمة المصاهرة بالزنا و مقد ماتهٖ**'' کو مفید حواشی اوراس پر بعض اہلِ علم کی حاصل شدہ آراء کے اضافہ کے بعد علمی وتحقیقی رسائل میں شائع کیا تھا، جو ادارہ غفران سے شائع ہونے والے ''علمی وتحقیقی رسائل'' کی پہلی جلد میں ''**المشا كلُ الحاضرة فی حرمة المصاهرة** '' کے عنوان سے شائع ہو چکا ہے۔

گزشتہ دنوں ایک صاحبِ علم کی طرف سے اس مضمون کے بعض مندرجات کے متعلق نقد و جرح پر مشتمل ایک تحریر موصول ہوئی، جس پر بندہ نے علمی و تحقیقی ذمہ داری کے پیشِ نظر دیانت دارانہ طور پر کچھ معروضات تحریر کی ہیں، جو خود ایک مستقل مضمون کی شکل اختیار کر گئیں ہیں، اس لیے موصول شدہ مذکورہ تحریر اوراس پر بندہ کی طرف سے معروضات کو آئندہ اوراق میں ''حرمتِ مصاہرت پر کلام'' کے عنوان سے پیش کیا جا رہا ہے۔

اللّٰہ تعالیٰ حق وصواب اور اعتدال وانصاف کو اختیار کرنے کی توفیق عطاء فرمائے، اور علمی وفقہی غفلت وجہالت اور علم وفقہ کے باب میں بے جا تشدد وتعصب سے حفاظت فرمائے۔آمین

فقط

محمد رضوان

مؤرخہ 20/ ذیقعدہ/ 1442ہجری۔ بمطابق 01/ جولائی/ 2021ء بروز جمعرات

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرمتِ مصاہرت پر کلام

مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ کے حرمتِ مصاہرت کے موضوع پر تحریر شدہ مضمون کے متعلق ایک صاحبِ علم کی طرف سے مندرجہ ذیل تحریر موصول ہوئی۔

موصول شدہ تحریر

فكان الإحتياط هو القول بالحرمة

فيجب القول بالحرمة احتياطا

اس کا مطلب ہے کہ احناف نے حرمتِ مصاہرت کا جو مسلک اختیار کیا ہے، اس کی اور وجوہ ودلائل میں سے ایک وجہ ودلیل احتیاط ہے، نہ یہ کہ اس مسلک کا مبنیٰ اور بنیاد ہی احتیاط ہے۔ یعنی احتیاط بھی ایک وجہ ہے، نہ یہ کہ احتیاط ہی وجہِ وحید وفرید ہے۔

اور بدائع کی یہ عبارت ''**فكان الاحتياط هو القول بالحرمة**'' اس مطلب کو ظاہر کر رہی ہے کہ اگرچہ دلائل دونوں طرف ہیں، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ قول بالحرمۃ کو اختیار کیا جائے۔

اسی طرح ''**فيجب القول بالحرمة احتياطاً**'' بھی اسی مطلب پر دال ہے۔

قول بالحرمۃ پر عمل کرنا واجب ہے، احتیاط کی وجہ سے، یعنی عدمِ ثبوتِ حرمت کا قول بھی ہے، اس کے اپنے دلائل ہیں اور ہمارے اپنے دلائل ہیں، لیکن قول بالحرمۃ پر عمل کرنا احتیاط کی وجہ سے ضروری ہے۔

ان دونوں عبارات کا یہ مطلب لینا کہ احناف کے ہاں مصاہرت کی حرمت کی بنیاد ہی مجرد احتیاط ہے اور احتیاط کی ہی وجہ سے حرمت کو ثابت کیا گیا ہے، اِن عبارات کے الفاظ سے

ثابت ہونا مشکل ہے، اس کی دو وجہیں ہیں:

(1)......اگر مقصود احتیاط کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرنا ہوتا، تو عبارت یوں ہوتی "فثبت الحرمة احتیاطاً"

(2)......اور یہ مطلب مراد لینا اس وقت درست ہوتا، جب صاحبِ بدائع الصنائع پیچھے سے اس بات کو ثابت کرتے آرہے ہوتے کہ اس مسئلہ میں احناف کے اثباتِ حرمت کے دلائل اگرچہ کمزور ہیں، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت کو ترجیح دی جائے یا سابقہ صنیع یہ ہوتا کہ اگرچہ دلائلِ قویہ سے عدمِ ثبوتِ حرمت ہی ثابت ہو رہی ہے، لیکن چونکہ اس قول کو اختیار کرنے میں فتنہ کا اندیشہ ہے، اس لیے احتیاطاً قولِ حرمت کو اختیار کیا جائے گا، جس طرح فتاویٰ میں جواب لکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ چیز فی نفسہٖ مباح ہے، لیکن موجودہ حالات کی وجہ سے، یا فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے احتیاطاً حرام ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ صاحبِ بدائع شروع سے ہی علی ترتیبِ الشرائع احناف رحمہم اللہ کے مذہب کے دلائل پیش کرتے آرہے ہیں اور احناف کے مذہب کو مضبوطی سے ثابت فرما رہے ہیں۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ اور دیگر حضرات کے استدلالات کا جواب دے رہے ہیں اور مذکورہ دونوں عبارات بھی درحقیقت امام شافعی رحمہ اللہ کے ایک استدلال کے جواب میں پیش فرمائی ہیں، جیسا کہ خادم ابھی ذکر کرے گا۔

لہٰذا اس سیاق وسباق کو سامنے رکھ کر ان عبارات سے یہ مطلب لینا کہ:

" دليل الحنفية ايضاً لم يذهبوا الى اثبات الحرمة نظراً الى قوة الدليل بل اختارو لا لمجرد الاحتياط فى الفرج فيقول الكاسانى"

محلِ تامل ہے۔

یہ بات تو خادم نے نفسِ عبارت کے اعتبار سے عرض کی ہے، اور اگر سابقہ عبارت کے تناظر میں ان دونوں عبارات کو پڑھا جائے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ان عبارات کا یہ

مطلب ہر گز نہیں ہے کہ احناف نے حرمت کا قول احتیاط کی بنیاد پر اختیار کیا ہے۔
حقیقت میں یہ دونوں عبارات حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے ایک استدلال کا جواب ہیں۔
حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زنا سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اور استدلال میں یہ آیت پیش فرمائی:

”وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ“

کہ اللہ تعالیٰ نے ان ربائبکم کو حرام کیا ہے جو ہماری مدخول بہا عورتوں کی طرف منسوب ہیں اور ہماری طرف عورتیں نکاح سے ہی منسوب ہوتی ہیں۔
تو اس آیت سے استدلال اس طرح فرمایا:

”حرم الربائب المضافة إلى نسائنا المدخولات وإنما تكون المرأة مضافة إلينا بالنكاح فكان الدخول بالنكاح شرط ثبوت الحرمة، وهذا دخول بلا نكاح فلا تثبت به الحرمة“ (بدائع الصنائع ۳ / ۴۲۵)

اس آیت سے امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے صاحبِ بدائع الصنائع فرماتے ہیں:

”وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها بل هی حجة عليه؛ لأنها تقتضى حرمة ربيبته التی هی بنت امرأته التی دخل بها مطلقا سواء دخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنا.
واسم الدخول يقع على الحلال والحرام أو يحتمل أن يكون المراد الدخول بعد النكاح ويحتمل أن يكون قبله“

یہاں تک استدلال کا جواب دینے کے بعد فرمایا:

”وكان الاحتياط هو القول بالحرمة . وإذا احتمل هذا واحتمل

هذا فلا يصح الاحتجاج به" (بدائع ۳ / ۴۲۷)

یقیناً اس عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صاحبِ بدائع کی مراد اس عبارت سے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے ایک استدلال کا جواب ہے، جس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ استدلال میں پیش کردہ آیت محتمل ہے اور احناف کے احتمال کو مراد لینے میں احتیاط ہے۔

اور دوسری عبارت میں بھی "اثبات الحرمة بالمس" کو ثابت کیا گیا ہے، اس کا حاصل بھی سابقہ عبارت کی طرح ہے، صاحبِ بدائع فرماتے ہیں:

" فدل ان المس موجب للحرمة او يحتمل الوطى . ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياطاً (۳ / ۴۲۷)

اس لیے ان دونوں عبارتوں کو اس بات پر بطورِ استدلال پیش کرنا کہ احناف رحمہم اللہ کے ہاں حرمتِ مصاہرت، ہی احتیاطاً ثابت ہے، بعید ہے، اس لیے مقالہ کی یہ عبارت:

" وليس هناك داع الى اختيار هذا القول الا الاحتياط ولعل الحنفية ايضا لم يذهبوا الى اثبات الحرمة نظراً الى قوة الدليل بل اختاروه لمجرد الاحتياط فى الفرج " (ص ۱۷۶)

قابلِ تامل ہے۔

احناف قوتِ دلیل کی وجہ سے اس مسلک کو اختیار نہ کرتے، تو صاحبِ بدائع الصنائع جیسی فقیہُ النفس شخصیت پہلے قرآن کریم پھر حدیثِ مبارکہ سے احناف کے مسلک کو ثابت نہ کرتی اور دیگر فقہائے کرام کے استدلالات کا جواب نہ دیتی اور امام شافعی رحمہ اللہ کا جواب دیتے ہوئے نہ یہ فرماتی:

" واما الآية الكريمة فلا حجة له فيها " " واما الحديث فقد قيل انه ضعيف ثم هو خبر واحد مخالف الكتاب " (۲ / ۴۲۶)

فقط

جواب از طرف محمد رضوان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی ومحترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ!

حضرت مولانا محمد زاہد صاحب زیدمجدہٗ کے افادات پر مشتمل جو مضمون ''اَلْمَشَاكِلُ الْحَاضِرَةُ فِيْ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ'' کے عنوان سے ''علمی وتحقیقی'' رسائل میں شائع ہوا ہے، اس پر آنجناب کا مکتوب موصول ہوا۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مولانا موصوف نے جو حرمتِ مصاہرت کے متعلق، عندالحنفیۃ حرمت کے ثبوت کو ''احتیاط فی الفرج'' پر مبنی قرار دیا ہے، اور اس کے ضمن میں صاحبِ بدائع کی عبارت کو مستدل بنایا ہے، وہ راجح نہیں ہے، کیونکہ صاحبِ بدائع کی اس عبارت کا مقصود عندالحنفیۃ، حرمت کے ثبوت کو احتیاط پر مبنی قرار دینا نہیں ہے، بلکہ دیگر دلائل کے ساتھ ساتھ حنفیہ کے موقف کو احتیاط پر مبنی قرار دینا ہے۔ [1]

---

[1] بدائع کی مکمل عبارت مندرجہ ذیل ہے:

وتثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمس والنظر بدون النكاح والملك وشبهته.
وعند الشافعي لا تثبت الحرمة بالزنا فأولى أن لا تثبت بالمس والنظر بدون الملك، احتج الشافعي بقوله تعالى :''وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن''
حرم الربائب المضافة إلى نسائنا المدخولات وإنما تكون المرأة مضافة إلينا بالنكاح فكان الدخول بالنكاح شرط ثبوت الحرمة، وهذا دخول بلا نكاح فلا تثبت به الحرمة.
ولا تثبت بالنظر أيضا؛ لأنه ليس بمعنى الدخول ألا ترى أنه لا يفسد به الصوم ولا يجب به شيء في الإحرام، وكذلك اللمس فى قول وفى قول يثبت لأنه استمتاع بها من وجه فكان بمعنى الوطء ؛ ولهذا حرم بسبب الإحرام كما حرم الوطء .
وروى عن عائشة -رضى الله عنها -أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -سئل عن الرجل يتبع المرأة حراما أينكح ابنتها؟ أو يتبع البنت حراما أينكح أمها؟ فقال :لا يحرم الحرام الحلال إنما يحرم ما كان نكاحا حلالا والتحريم بالزنا تحريم الحرام الحلال.
ولنا قوله تعالى: ''ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء''والنكاح يستعمل فى العقد والوطء فلا يخلو إما أن يكون حقيقة لهما على الاشتراك وإما أن يكون حقيقة

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس سلسلے میں عرض ہے کہ اگرچہ صاحبِ بدائع کا جو مقصود آنجناب نے ذکر فرمایا ہے، وہ فی نفسہٖ درست ہے، لیکن مذکورہ عبارت میں مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ کا اصل مقصود ''عندالحنفیۃ دواعیِ زنا سے حرمت کے ثبوت کے مدار'' کو بیان کرنا ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

لأحدهما مجازا للآخر وكيف ما كان يجب القول بتحريمهما جميعا إذ لا تنافى بينهما كأنه قال عز وجل:''ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء''عقدا ووطئا.
وروى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أنه قال :من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا ابنتها. وروى حرمت عليه أمها وابنتها .
وهذا نص فى الباب؛ لأنه ليس فيه ذكر النكاح.
وروى عنه -صلى الله عليه وسلم -أنه قال :ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها.
ولو لم يكن النظر الأول محرما للثانى -وهو النظر إلى فرج ابنتها -لم يلحقه اللعن؛ لأن النظر إلى فرج المرأة المنكوحة نكاحا صحيحا مباح فكيف يستحق اللعن؟ فإذا ثبتت الحرمة بالنظر فبالدخول أولى.
وكذا باللمس؛ لأن النظر دون اللمس فى تعلق الأحكام بهما ألا ترى أنه يفسد الصوم بالإنزال عن المس ولا يفسد بالإنزال عن النظر إلى الفرج وفى الحج يلزمه بالمس عن شهوة الدم أنزل أو لم ينزل ولا يلزمه شىء بالنظر إلى الفرج عن شهوة أنزل أو لم ينزل، فلما ثبتت الحرمة بالنظر فبالمس أولى؛ ولأن الحرمة إنما تثبت بالنكاح لكونه سببا داعيا إلى الجماع إقامة للسبب مقام المسبب فى موضع الاحتياط كما أقيم النوم المفضى إلى الحدث مقام الحدث فى انتقاض الطهارة احتياطا لأمر الصلاة، والقبلة والمباشرة فى التسبب والدعوة أبلغ من النكاح فكان أولى بإثبات الحرمة؛ ولأن الوطء الحلال إنما كان محرما للبنت بمعنى هو موجود هنا وهو أنه يصير جامعا بين المرأة وبنتها فى الوطء من حيث المعنى؛ لأن وطء إحداهما يذكره وطء الأخرى فيصير كأنه قاض وطره منهما جميعا، ويجوز أن يكون هذا معنى قول النبى - :صلى الله عليه وسلم -ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها وهذا المعنى موجود فى الوطء الحرام.
وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها بل هى حجة عليه؛ لأنها تقتضى حرمة ربيبته التى هى بنت امرأته التى دخل بها مطلقا سواء دخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنا.
واسم الدخول يقع على الحلال والحرام أو يحتمل أن يكون المراد الدخول بعد النكاح ويحتمل أن يكون قبله فكان الاحتياط هو القول بالحرمة وإذا احتمل هذا واحتمل هذا فلا يصح الاحتجاج به مع الاحتمال على أن فى هذه الآية إثبات الحرمة بالدخول فى النكاح، وهذا ينفى الحرمة بالدخول بلا نكاح فكان هذا احتجاجا بالمسكوت عنه وإنه لا يصح على أن فى هذه الآية حجتنا على إثبات الحرمة بالمس؛ لأنه ذكر الدخول بهن وحقيقة الدخول بالشىء عبارة عن إدخاله فى العورة إلى الحصن فكان الدخول بها هو

﴿ بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں ﴾

چنانچہ مولانا موصوف کی جو عبارت ہم نے نقل کی ہے، وہ اس طرح سے ہے:

وبهذا يظهر ان مذهب الحنفية فى مسألة القبلة ونحوها اضعف منه فى مسألة الوطء الحرام، وليس هناک داع الى اختيار هذا القول الا الاحتياط .

دواعیِ زنا سے حرمت کے ثبوت کا مدار احتیاط وقیاس پر ہے

دونوں طرف کے دلائل ذکر کرنے کے بعد مولانا موصوف زید مجدہٗ نے دواعیِ زنا سے حنفیہ کے نزدیک حرمت کے ثبوت کو احتیاط وقیاس پر مبنی ہونے کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

ولعل الحنفية ايضاً لم يذهبوا الٰى اثبات الحرمة نظراً الٰى قوة الدليل بل اختاروه لمجرد الاحتياط فى الفرج ،فيقول الكاسانى : فكان الاحتياط هو القول بالحرمة (بدائع الصنائع ۲/ ۲۶۱)

ويقول ايضاً :فيجب القول بالحرمة احتياطاً (بدائع الصنائع ۲/۲۷ ۱)

(علمی وتحقیقی رسائل، ج۱ص۳۹۹،مطبوعہ:ادارہ غفران،راولپنڈی)

جس کی تائید مولانا موصوف کے مضمون کے آخر میں بیان کردہ ''خلاصہ'' سے بھی ہوتی ہے، جس کا ایک اقتباس درجِ ذیل ہے:

'' ۱: مسالة ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا مختلف فيها منذعصر

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

إدخالها فى الحصن، وذلک بأخذ يدها أو شىء منها ليكون هو الداخل بها.
فأما بدون ذلک، فالمرأة هى الداخلة بنفسها فدل أن المس موجب للحرمة أو يحتمل الوطء ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياطا.
وأما الحديث فقد قيل :إنه ضعيف ثم هو خبر واحد مخالف للكتاب ولئن ثبت فنقول بموجبه لأن المذكور فيه هو الاتباع لا الوطء واتباعها أن يراودها عن نفسها وذا لا يحرم عندنا إذ المحرم هو الوطء ولا ذكر له فى الحديث -والله عز وجل الموفق(بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع،ج۲،ص۲۶۰، ۲۶۱، كتاب النكاح ،فصل المحرمات بالمصاهرة فمنكوحة الأب وأجداده وإن علوا)

الصحابة واختارت الحنفية والحنابلة ثبوت الحرمة،واختارت المالكية والشافعية القول بعدم ثبوت الحرمة ،وتعلق كل فريق بدلائل من الكتاب والسنة والقياس،ويبدوان ادلة القائلين بعدم الحرمة اقوى،والقاعدة التى جعلهاالشافعية اصلالثبوت المصاهرة وهى كون المرأة فراشا قاعدة محكمة،واوفق بمقاصدالشريعة،واقرب الى ماتشبث به الحنفية من افضاء الوطء الى الولد،لكن بماان مسألة الفروج مما يحتاط فيها وموقف الحنفيه والحنابلة مبنى على دلائل ايضا فالاخذ به اولىٰ فيما لم يؤد ذالک الى مفاسد ومشاق.

۲: ذهبت المالكية والشافعية والحنابلة فى اصح الروايتين الى عدم ثبوت المصاهرة بالمس ونحوه فى المحل الحرام المحض،واثبت الحنفية الحرمة بذالک اذاكان عن شهوة ، ودليل الحرمة فى هذه المسألة اضعف منه فى المسألة السابقة ، فالقول بالحرمة فيها مجرد احتياط“

(علمی وتحقیقی رسائل، ج۱ص۴۰۹، ۴۱۰، مطبوعہ: ادارہ غفران، راولپنڈی)

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ مولانا محمد زاہد صاحب نے ”عندالحنفية احتياط“ پر مبنی جس چیز کو قرار دیا ہے، وہ ”زنا“ نہیں، بلکہ ”دواعیِ زنا، مس “وغیرہ ہیں، اگرچہ انہوں نے اس موقف کی تائید میں صاحبِ بدائع کی عبارت کو نقل کر دیا ہے، جس میں اس جیسے شبہات پائے جاتے ہیں، جو آنجناب نے نقل کیے ہیں۔

تاہم مولانا موصوف کے بنیادی موقف کی تائید، کتبِ حنفیہ کی دیگر متعدد عبارات سے ہوتی ہے، جن میں سے بعض عبارات ہم نے بھی اپنے مضمون میں نقل کی ہیں، چنانچہ ہمارے مضمون میں ہے کہ:

مولانا موصوف کے موقف کی تائید حنفیہ کی متعدد عبارات سے بھی ہوتی ہے۔

(علمی وتحقیقی رسائل، ج۱ص ۳۹۹، ۴۰۰، مطبوعہ: ادارہ غفران، راولپنڈی)

حرمتِ مصاہرت کا مسئلہ بہرحال مجتہَد فیہ ہے، خواہ زنا کے ذریعہ سے ہو، یا دواعیِ زنا کے ذریعہ سے ہو، اور محققینِ حنفیہ کی تصریح کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دواعیِ زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت فی الجملہ احتیاط پر ہی مبنی ہے، الفاظ کی تھوڑی بہت تعبیر کے فرق سے اصل مقصود پر فرق نہیں پڑتا۔

اور صاحبِ بدائع نے مذکورہ عبارت میں جو مستدلات حنفیہ کی طرف سے ذکر کیے ہیں، اور منسلکہ تحریر میں بھی ان کا ذکر کیا گیا ہے، ان پر بھی کلام کی گنجائش ہے۔

اور منسلکہ تحریر میں جو انداز اختیار کیا گیا ہے، اس سے بظاہر یہ تاثر ملتا ہے کہ زنا ودواعیِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے قائلین کے دلائل نہایت قوی اور عدمِ ثبوت کے قائلین کے دلائل کمزور اور نصوص کے خلاف ہیں، اس لیے حلت اور جواز کے قول پر فتوے اور عمل کی گنجائش نہیں ہونی چاہیے۔

اور شاید منسلکہ تحریر میں اسی وجہ سے مولانا محمد زاہد صاحب زیدہ مجدہٗ کے اصل، اور بنیادی موقف کی طرف رجحان کا اظہار تک بھی نہ کیا گیا، جس سے کوئی نتیجہ خیز رائے سامنے نہ آ سکی، بلکہ معاملہ ''تنقید برائے تنقید'' تک محدود ہو کر رہ گیا۔

اس بناء پر مذکورہ بالا امور پر قدرے وضاحت کے ساتھ کلام کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

اگرچہ مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ کے مضمون میں بھی اس قسم کے دلائل پر بقدرِ ضرورت کلام کر دیا گیا ہے، جو صاحبِ بدائع نے ذکر فرمائے ہیں۔

اگر منسلکہ تحریر مرتب کرنے سے پہلے ان کو ملاحظہ کر لیا جاتا، تو کافی حد تک تشفی ہو جاتی۔

سورہ نساء کا حوالہ

سورہ نساء میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيْلاً. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ. إِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا .وَّالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَامَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتٰبَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ (سورة النساء، رقم الآية ٢٢، الى ٢٤)

ترجمہ: اور نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں لاچکے تمہارے باپ، مگر جو پہلے (یعنی زمانۂ جاہلیت میں) ہو چکا، یہ بے حیائی ہے اور غضب والا (یعنی اللہ کی ناراضگی والا کام) ہے، اور بُرا راستہ ہے، حرام کردی گئی ہیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں، اور تمہاری بہنیں، اور تمہاری پھوپھیاں اور تمہاری خالائیں اور بھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں، اور (حرام کردی گئی ہیں تم پر) جن ماؤں نے تم کو دودھ پلایا، اور بہنیں دودھ کی، اور تمہاری عورتوں (یعنی بیویوں) کی مائیں اور (تمہاری بیوی کی دوسرے خاوند سے) بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں ہیں، جن بیویوں سے تم نے صحبت کی، پھر اگر تم نے صحبت نہیں کی، تو تم پر نہیں گناہ (ان کی بیٹی سے نکاح کرنے میں) اور (حرام ہوئی ہیں تم پر) بیویاں تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت (صُلب) سے ہیں، اور یہ کہ تم دو بہنوں کو اکٹھا کرو، الَّا یہ کہ جو گزر چکا (یعنی اس حکم کے آنے سے پہلے جو یہ عمل کر چکا) بے شک اللہ ہے، غفور،

رحیم۔اور عورتوں میں سے شوہر والی (عورتیں بھی حرام ہیں) مگر (وہ) جن کے مالک ہیں، تمہارے دائیں ہاتھ (یعنی شرعی باندیاں، حلال ہیں) فریضہ ہے اللہ کا تم پر۔اور حلال کردی گئیں تمہارے لیے وہ (عورتیں) جو اِن کے علاوہ ہیں (جن کا ذکر پہلے گزرا) (سورہ نساء)

مذکورہ آیات میں ان عورتوں کا بیان کیا گیا ہے، جن سے انسان کو نکاح کرنا حرام ہے، اور مندرجہ بالا آیات میں مصاہرت کے اعتبار سے مندرجہ ذیل عورتوں کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

ایک تو وہ عورتیں جن سے اس شخص کے آباء نے نکاح کرلیا ہو۔

یہ حکم درجِ ذیل کلمات سے ثابت ہے:

”وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“

دوسرے انسان کی بیویوں کی مائیں۔

یہ حکم درجِ ذیل کلمات سے ثابت ہے:

”وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ“

تیسرے انسان کی ان بیویوں کی بیٹیاں جن بیویوں سے نکاح کے بعد صحبت کرچکا ہے۔

یہ حکم درجِ ذیل کلمات سے ثابت ہے:

”وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ“

اور تمام محرمات کا حکم بیان کرنے کے بعد دیگر عورتوں کو حلال قرار دیا گیا ہے۔

یہ حکم درجِ ذیل کلمات سے ثابت ہے:

”وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ“

امام شافعی رحمہ اللہ کا فرمانا یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کے بغیر زنا، یا دواعیِ زنا کا ارتکاب

کیا جائے، وہ عورتیں مندرجہ بالا آیات میں مذکور ''محرمات'' میں داخل نہیں، بلکہ آیت کے اس حکم میں داخل ہیں کہ:

''وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ''

اس لئے وہ عورتیں حلال ہیں، اوران سے نکاح حرام نہیں۔

اس کی مزید تفصیل آگے آتی ہے۔

علامہ قاسم بن قطلو بغا کا حوالہ

علامہ قاسم بن قطلو بغا (المتوفی: 879ہجری) اپنے رسائل میں فرماتے ہیں کہ:

ولو قضى بجواز نكاح مزنية الأب ومزنية الابن لا ينفذ عند أبى يوسف؛ لأن الحادثة منصوص عليها فى الكتاب.

وعند محمد :ينفذ.

وما روى عن ابن عباس موقوفا ومرفوعا أنه قال" :الحرام لا يحرم الحلال. "

يؤيد قول محمد، فكان مجتهدا فيه، فينفذ حكمه .كذا ذكره فى المحيط .

ورأيت فى بعض الفوائد :القاضى إذا قضى بجواز نكاح التى زنى بأمها أو بنتها نفذ عند محمد .وعند أبى يوسف :لا ينفذ.

وذكر فى المحيط :إذا زنى رجل بأم امرأته، ولم يدخل بها، فرأى القاضى أنه لا يحرمها عليه، فأقرها معه وقضى بذلک، فنفذ قضاؤه؛ لأنه قضاء فى محل مجتهد فيه (مجموعة رسائل العلامة قاسم بن قطلوبغا،ص ٥٦٩،رسالة فى ما ينقض من القضاء ،الناشر: دار النوادر، سوريا،الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م)

ترجمہ: ''اور اگر قاضی نے باپ کی مزنیہ، اور بیٹے کی مزنیہ سے نکاح کے جواز کا فیصلہ کر دیا، تو امام ابو یوسف کے نزدیک نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا حکم کتابُ اللہ میں منصوص ہے۔

اور امام محمد کے نزدیک نافذ ہو جائے گا، کیونکہ ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً اور مرفوعاً مروی ہے کہ حرام چیز، حلال چیز کو حرام نہیں کرتی، جس سے امام محمد کے قول کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، جس میں قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا، اسی طریقہ سے محیط میں مذکور ہے۔

اور میں نے بعض فوائد میں دیکھا کہ قاضی اگر اس عورت کے نکاح کے جواز کا فیصلہ کر دے، جس کی ماں، یا بیٹی سے، اس نکاح کرنے والے شخص نے زنا کیا تھا، تو امام محمد کے نزدیک قاضی کا یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک نافذ نہیں ہوگا۔

اور محیط میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی ماں سے زنا کیا اور اپنی بیوی سے ابھی تک دخول نہیں کیا، پھر قاضی کی یہ رائے ہو کہ اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہو، اور وہ اس کی بیوی کو اس شخص کے ساتھ ہی باقی رکھے، اور اس کا فیصلہ کر دے، تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا، کیونکہ قاضی کا یہ فیصلہ محلِ مجتہد فیہ میں ہے'' (مجموعہ رسائل علامہ قاسم بن قطلو بغا)

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کا مسئلہ ''مجتہد فیہ'' ہے، جس میں قاضی کی طرف سے حلت کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے، امام محمد کا یہی قول ہے، اور دلیل کے لحاظ سے اس فیصلہ کے محلِ مجتہد فیہ میں نافذ ہونے کا قول ہی راجح ہے۔

اور جب زنا کی صورت میں یہ حکم ہے، تو دواعیِ زنا کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ یہ حکم ہوگا، امام ابو حنیفہ کا قول بھی یہی ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اور ہم ’’المشاکلُ الحاضرة فی حرمة المصاهرة ‘‘میں دونوں صورتوں کے مجتہد فیہا ہونے پر کلام کر چکے ہیں۔

’’المحیطُ البرهانی ‘‘کا حوالہ

’’المحیطُ البرهانی ‘‘میں ’’مسائلِ ظہار‘‘ کے تحت ہے کہ:

ولو شبهها بامرأة زنى بها أبوه أو ابنه فهو مظاهر فى قول أبى يوسف رحمه الله، وقال محمد :لا يكون مظاهرا، وهذا بناء على أن حاكما لو حكم بجواز نكاحها لم ينفذ فى قول أبى يوسف، وقال محمد رحمه الله :ينفذ.

وجه البيان :أن عند أبى يوسف لما لم ينفذ حكم الحاكم علم أن الحرمة مؤبدة نظير حرمة الأم، وعند محمد لما نفذ حكم الحاكم علم أن الحرمة مؤقتة، فلا يكون نظير حرمة الأم.

قول أبى يوسف :أن الحكم بجواز نكاح هذه حكم بخلاف النص، قال الله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسآء إلا ما قد سلف إنه كان فحشة ومقتا وسآء سبيلا) والنكاح عبارة عن الوطء .

وجه قول محمد رحمه الله :أن العلماء اختلفوا فى حرمة هذه المرأة فكان الحكم بجواز نكاحها حكما فى محل مجتهد فيه، والنكاح كما يذكر ويراد به الوطء يذكر ويراد به العقد بل إرادة العقد فيه أغلب فى العرف، فلم يكن هذا حكما بخلاف النص.

ولو قبل أجنبية بشهوة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم شبه زوجته

بابنتها لم يكن هذا مظاهرا فى قول أبى حنيفة رحمه الله، ولا يشبه هذا الوطء. وقال أبو يوسف رحمه الله :يكون مظاهرا .

وأبو حنيفة رحمه الله يقول :الحرمة بالوطء ثابتة بالنص كما قال أبو يوسف رحمه الله فى المسألة المتقدمة، وبالتقبيل والنظر يثبت باعتبار الإلحاق بالمنصوص عليه لكون هذه الأشياء وسيلة إلى الوطء ، فكانت هذه الحرمة أضعف من تلك الحرمة.

(وأبو يوسف يقول).النظر إلى الفرج منصوص عليه قال عليه السلام :ملعون من نظر إلى فرج امرأة، وابنتها ، فكانت هذه الحرمة نظير الحرمة الثابتة بالوطء (المحيط البرهانى فى الفقه النعمانى، ج۳،ص۴۲۸، ۴۲۹، كتاب الطلاق،الفصل الثالث والعشرون :فى مسائل الظهار وكفارته)

ترجمہ: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ جس عورت کے ساتھ اس شخص کے والد، یا بیٹے نے زنا کیا تھا، تو وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ''ظہار'' کرنے والا شمار ہو جائے گا، اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ ''ظہار'' کرنے والا شمار نہیں ہوگا۔

اور یہ مسئلہ اس پر مبنی ہے کہ اگر حاکم اس عورت کے نکاح کے جواز کا فیصلہ کر دے، تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق حاکم کا وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک جب حاکم کا فیصلہ نافذ نہیں ہوا، تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ حرمت، ماں کی حرمت کی طرح ''مؤبده'' ہے۔

اور امام محمد کے نزدیک جب حاکم کا فیصلہ نافذ ہو گیا، تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ

حرمت ''مؤقتہ'' ہے، لہٰذا یہ حرمت، ماں کی حرمت کی طرح نہیں ہوگی۔
امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نکاح کے جواز کا حکم، نص کے خلاف ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:
''ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النسآء إلا ما قد سلف إنه کان فاحشة ومقتا وسآء سبیلا''
اور نکاح دراصل، وطی سے عبارت ہے۔
جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ علماء کا اس عورت کی حرمت میں اختلاف ہے، لہٰذا اس عورت کے نکاح کے جواز کا فیصلہ محلِ مجتہد فیہ میں ہوگا، جہاں تک نکاح کے معنیٰ کا تعلق ہے، تو نکاح کا ذکر کرکے، جس طرح ''وطی'' کو مراد لیا جایا کرتا ہے، اسی طرح ''عقد'' کو بھی مراد لیا جایا کرتا ہے، بلکہ عرف کے اعتبار سے نکاح کے الفاظ سے ''عقد'' کی مراد زیادہ غالب ہے، اس لیے قاضی کا یہ فیصلہ نص کے خلاف شمار نہیں ہوگا۔
اور اگر کسی نے شہوت کے ساتھ اجنبی عورت کا بوسہ لیا، یا اس کی فرج کی طرف شہوت سے دیکھا، پھر اپنی زوجہ کو اس عورت کی بیٹی کے ساتھ تشبیہ دی، تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ''ظہار'' کرنے والا شمار نہیں ہوگا، اور یہ وطی کے مشابہ نہیں، اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ ''ظہار'' کرنے والا شمار ہو جائے گا۔
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا فرمانا یہ ہے کہ ''وطی'' کے ذریعہ سے حرمت کا ثبوت، نص کے ذریعہ ہے، جیسا کہ امام ابو یوسف نے گزشتہ مسئلہ میں بیان کیا۔
جہاں تک شہوت سے بوسہ لینے اور دیکھنے (یعنی دواعیِ زنا) کا تعلق ہے، تو اس کا ثبوت منصوص علیہ کے ساتھ لاحق کرکے معتبر قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہ اشیاء ''وطی'' کا وسیلہ ہیں، پس یہ حرمت، مذکورہ حرمت سے ضعیف ترین ہے۔

اور امام ابو یوسف کا فرمانا یہ ہے کہ فرج کی طرف نظر کرنا، نبی علیہ السلام کے اس قول میں منصوص ہے کہ:

ملعون من نظر إلى فرج امرأة، وابنتها

لہٰذا یہ حرمت، وطی کے ذریعہ سے ثابت شدہ حرمت کی نظیر ہوگی'' (المحیطُ البرھانی)

مذکورہ عبارت میں امام محمد کے قول کی دلیل میں نکاح سے ''عقد'' کے معنیٰ مراد ہونے، بلکہ عرف میں اس معنیٰ کے غالب استعمال کی تصریح ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ نکاح سے وطی کے معنیٰ مراد ہونے پر خود حنفیہ بھی متفق نہیں، اس لیے زنا، یا وطی سے حرمت کے ثبوت کا مسئلہ، قرآن مجید کے نصِ ظاہر کے خلاف بھی نہ کہلائے گا، جیسا کہ آگے بھی باحوالہ آتا ہے۔

امام ابو یوسف کے قول کی دلیل پر کلام تو آگے آتا ہے، تاہم مذکورہ عبارت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے ضمن میں جو یہ عبارت ہے کہ:

''هذه الحرمة أضعف''

اس سے ''دواعیِ وطی'' کے ذریعہ ثابت ہونے والی حرمت کا ''وطی'' کے ذریعہ سے ثابت شدہ حرمت کے مقابلے میں ''اضعف'' ہونا، معلوم ہوتا ہے، اور آگے آتا ہے کہ ''وطی'' کے ذریعہ سے حرمت پر قرآن مجید کی مذکورہ آیت سے استدلال کمزور ہے۔

اور مولانا محمد زاہد صاحب زید مجدہٗ نے اپنے عربی مفصل مضمون میں جس صورت کی طرف رجحان ظاہر کیا، وہ ضعیف ترین حرمت ہی ہے، اسی کو بعض حضرات نے ''احتیاط'' پر مبنی قرار دیا ہے، الفاظ وتعبیرات کے فرق سے اصولی مسئلہ پر فرق واقع نہیں ہوتا۔

''بدائعُ الصنائع'' کا حوالہ

صاحبِ بدائع نے ''ظہار'' کا مذکورہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

''اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ایسی عورت کی پشت کے ساتھ تشبیہ دی کہ جس کے

ساتھ، اس شخص کے والد، یا بیٹے نے زنا کیا تھا، تو اس سے امام ابو یوسف کے نزدیک ''ظہار'' ہو جاتا ہے، جو اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا، ان کے نزدیک یہ حرمت ''مؤبدہ'' ہے، امام ابو یوسف کا فرمانا ہے کہ باپ کی موطوءہ سے نکاح کرنا حرام ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے:

'' ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء ''

اس سلسلے میں امام ابو یوسف کا فرمانا یہ ہے کہ لغت میں نکاح کے معنیٰ ضم کے ہیں، اور ضم کی حقیقت ''وطی'' میں پائی جاتی ہے، لہٰذا یہ ''محلِ اجتہاد'' نہیں، کیونکہ جو اجتہاد، نص کے مخالف ہو، وہ باطل ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں نکاح کے جواز کا فیصلہ، نص کے مخالف ہونے کی وجہ سے، نا قابلِ اعتبار ہوگا۔

جبکہ مذکورہ صورت میں امام محمد کے نزدیک ''ظہار'' نہیں ہوتا، اور ان کے نزدیک اگر قاضی کسی ایسی عورت کے نکاح کے جواز کا فیصلہ کر دے، جس کے ساتھ اس کے والد، یا بیٹے نے زنا کیا تھا، تو اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے، اور ظاہرِ نص تاویل کا محتمل ہے۔

اور اگر کسی شخص نے اجنبی عورت کا شہوت سے بوسہ لیا، یا شہوت سے چھوا، یا اس کی فرجِ داخل کی طرف شہوت سے دیکھا، پھر اس شخص نے اپنی بیوی کو اس اجنبی عورت کے ساتھ تشبیہ دی، تو امام محمد کے ساتھ ساتھ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی ''ظہار'' نہیں ہوگا، کیونکہ **تقبیل اور لمس بالشهوة اور نظر الی الفرج**، بذاتِ خود حرمت کا سبب نہیں، کیونکہ اس میں وطی کرنا نہیں پایا جاتا، البتہ یہ چیز وطی کی طرف پہنچانے کا سبب ہے، جس کو احتیاط کی بنیاد پر وطی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک مذکورہ صورت میں ''ظہار'' ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک نظر کی حرمت اس حدیث میں منصوص ہے کہ:

من كشف خمار امرأة أو نظر إلى فرجها حرمت عليه أمها وابنتها''۔انتہٰی۔ [1]

مذکورہ عبارت میں صاحبِ بدائع امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دواعیِ زنا کے متعلق بذاتِ

---

[1] ولو شبهها بظهر امرأة زنى بها أبوه أو ابنه قال أبو يوسف هو مظاهر وقال محمد :ليس بمظاهر بناء على أن قاضيا لو قضى بجواز نكاح امرأة زنى بها أبوه أو ابنه لا ينفذ قضاؤه عند أبي يوسف حتى لو رفع قضاؤه إلى قاض آخر أبطله فكانت محرمة النكاح على التأبيد، وعند محمد ينفذ قضاؤه وليس للقاضي الثاني أن يبطله إذا رفع إليه فلم تكن محرمة على التأبيد.

(وجه) قول أبي يوسف أن حرمة نكاح موطوء ة الأب منصوص عليها قال الله تعالى''ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء''لأن النكاح في اللغة الضم وحقيقة الضم في الوطء فلم يكن هذا محل الاجتهاد إذ الاجتهاد المخالف للنصوص باطل فالقضاء بالجواز يكون مخالفا للنص فكان باطلا بخلاف ما إذا شبهها بامرأة قد فرق بينه وبينها باللعان أنه لا يكون مظاهرا، وإن كان لا يجوز له نكاحها عندي؛ لأنه لو حكم بجواز نكاحها جاز لأن حرمة نكاحها غير منصوص عليه فلم تكن محرمة على التأبيد.

وجه قول محمد أن جواز نكاح هذه المرأة مجتهد فيه ظاهر الاجتهاد، وإنه جائز عند الشافعي وقد ظهر الاختلاف فيه في السلف فكان محل الاجتهاد، وظاهر النص محتمل التأويل فكان للاجتهاد فيه مساغا وللرأي مجالا.

ولو شبهها بظهر امرأة هي أم المزني بها أو بنت المزني بها لم يكن مظاهرا؛ لأن هذا فصل مجتهد فيه ظاهر الاجتهاد في السلف فلم تكن المرأة المظاهر بها محرمة على التأبيد.

ولو قبل أجنبية بشهوة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم شبه زوجته بابنتها لم يكن مظاهرا عند أبي حنيفة، قال ولا يشبه هذا الوطء ، الوطء أبين وأظهر عني بذلك لو شبه زوجته ببنت موطوء ته فلا يصير مظاهرا فهذا أولى؛ لأن التقبيل واللمس والنظر إلى الفرج سبب مفض إلى الوطء فكان دون حقيقة الوطء فلما لم يصر مظاهرا بذلك فبهذا أولى.

وعند أبي يوسف يكون مظاهرا؛ لأن الحرمة بالنظر منصوص عليها قال النبي -صلى الله عليه وسلم :-من كشف خمار امرأة أو نظر إلى فرجها حرمت عليه أمها وابنتها.

وعلى هذا يخرج ما إذا شبهها بامرأة محرمة عليه في الحال وهي ممن تحل له في حال أخرى كأخت امرأته أو امرأة لها زوج أو مجوسية أو مرتدة أنه لا يكون مظاهرا؛ لأنها غير محرمة على التأبيد والله أعلم(بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج٣،ص٢٣٣ و ٢٣٤ ، كتاب الظهار ، فصل في حكم الظهار)

خودحرمت کا سبب نہ ہونے اور زنا کا وسیلہ ہونے کی بناء پر احتیاطاً وطی کے قائم مقام ہونے کا حکم لگا رہے ہیں۔

اب اس اصولی بات کی تعبیر اگر کوئی ''احتیاط'' سے کردے، تو اس میں کون سے اعتراض والی بات ہے۔

یہ بات ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ صاحبِ بدائع نے امام ابو یوسف کے قول کی دلیل میں جو نص پیش فرمائی ہے، وہ مذکورہ طریقے پر مرفوع حدیث میں موجود نہیں ''ومن ادعیٰ فعلیہ البیان'' البتہ مرفوع حدیث میں محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان کی سند سے مرسلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں کہ:

''مَن كَشَفَ امرأةً فنَظَرَ إلَى عَورَتِها؟ فقَد وجَبَ الصَّداقُ''

اور دوسری روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں کہ:

''مَن كَشَفَ خِمارَ امرأةٍ ونَظَرَ إلَيها، فقَد وجَبَ الصَّداقُ دَخَلَ بها أَو لَم يَدخُلُ''

پس مذکورہ روایات میں پہلی بات تو یہ ہے کہ حرمتِ مصاہرت کے مسئلہ کا ذکر ہی نہیں، بلکہ مہر واجب ہونے کا ذکر ہے، اور مہر واجب ہونے کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم منکوحہ کے متعلق ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ مذکورہ روایات کی سند ''مرسل'' ہے، اور تیسری بات یہ ہے کہ مذکورہ روایات کی سند میں بھی ضعف پایا جاتا ہے، جیسا کہ امام بیہقی نے ''السنن الکبیر'' میں ذکر فرمایا ہے۔[1]

---

[1] أخبرنا أبو طاهر الفقيه وأبو سعيد ابن أبي عمرو قالا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن إسحاق الصغاني، حدثنا عبد الله بن صالح، حدثني الليث، حدثني عبيد الله بن أبي جعفر، عن صفوان بن سليم، عن عبد الله بن يزيد، عن محمد بن ثوبان، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " من كشف امرأة فنظر إلى عورتها؛ فقد وجب الصداق."

قال: وبلغنا ذلک عن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– وسعيد بن المسيب والحسن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

علاوہ ازیں بدائع کی مذکورہ عبارت میں امام ابو یوسف کے قول کی جو دلیل بطور نص کے پیش کی گئی ہے، اسی سے ملتی جلتی دلیل صاحبِ بدائع نے امام ابوحنیفہ کے قول کی دواعیِ زنا کی صورت میں حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کی اس عبارت میں بھی نقل فرمائی ہے، جو منسلکہ تحریر میں مذکور ہے۔

چنانچہ صاحبِ بدائع فرماتے ہیں کہ:

وروى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنه قال :من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا ابنتها. وروى حرمت عليه أمها وابنتها .وهذا نص في الباب؛ لأنه ليس فيه ذكر النكاح.

وروى عنه -صلى الله عليه وسلم- أنه قال :ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها.

ولو لم يكن النظر الأول محرما للثاني -وهو النظر إلى فرج ابنتها- لم يلحقه اللعن؛ لأن النظر إلى فرج المرأة المنكوحة نكاحا صحيحا مباح فكيف يستحق اللعن؟ فإذا ثبتت الحرمة بالنظر فبالدخول أولى (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج۲،ص۲۶۰، كتاب النكاح،فصل المحرمات بالمصاهرة فمنكوحة الأب وأجداده وإن علوا)

حالانکہ اولاً تو ''مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَمْ تَحِلَّ لَهُ أُمُّهَا وَلاَ ابْنَتُهَا''

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

البصري وعروة بن الزبير وأبي بكر بن حزم وربيعة بن أبي عبد الرحمن وأبي الزناد وزيد بن أسلم.

ورواه ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا: " من كشف خمار امرأة ونظر إليها، فقد وجب الصداق دخل بها أو لم يدخل ."ولم يذكر مذهب هؤلاء، وهذا منقطع وبعض رواته غير محتج به .والله أعلم(السنن الكبرىٰ،للبيهقي، ج۱۴،ص۵۵۴، رقم الحديث ۱۴۶۰۳،كتاب الصداق، باب من قال:من أغلق بابا وأرخى سترا فقد وجب الصداق .وما روي في معناه)

کے الفاظ پر مشتمل حدیث ابوھانی کی سند سے مروی ہے، جس میں بعض راوی ضعیف، اور بعض نا قابلِ احتجاج ہیں۔ [1]

جہاں تک ''ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها '' کا تعلق ہے، تو متعدد حنفیہ نے اس کو بھی ''ظہار'' وغیرہ کے باب میں امام ابو یوسف کے قول کی دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے، دواعی سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں ذکر نہیں کیا، وہاں صرف قیاس واحتیاط کو ہی دلیل میں ذکر کیا۔

دوسرے اس روایت کی سند بھی ''موقوف'' ہونے کے ساتھ ساتھ ''ضعف'' سے خالی نہیں۔ [2]

تیسرے اس طرح کی روایات دراصل ملکِ نکاح وملکِ یمین کے طور پر جمع کرنے کی صورت پر محمول ہیں، جیسا کہ بعض روایات میں تصریح ہے، اور متعدد محدثین نے بھی ان

---

[1] حدثنا على بن مسهر , عن سعيد , عن قتادة , عن الحسن , عن عمران بن الحصين فى الرجل يقع على أم امرأته قال : تحرم عليه امرأته.
حدثنا على بن مسهر , عن سعيد , عن قتادة , عن يحيى بن يعمر , عن ابن عباس ، قال : حرمتان أن تخطاهما ولا يحرمها ذلک عليه.
حدثنا حفص بن غياث , عن ليث , عن حماد , عن إبراهيم , عن علقمة , عن عبد الله قال : لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها.
حدثنا جرير بن عبد الحميد , عن حجاج , عن أبى هانء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من نظر إلى فرج امرأة لم تحل له أمها ولا ابنتها (مُصنف ابن أبى شيبة، رقم الحديث ١٦٤٨٧ الیٰ ١٦٤٩٠ ، كتاب النكاح، باب الرجل يقع على أم امرأته ، أو ابنة امرأته ما حال امرأته)

[2] وروى ليث بن أبى سليم عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة و ابنتها .وهذا أيضا ضعيف.
أخبرنا أبو بكر ابن الحارث الفقيه قال: قال أبو الحسن الدارقطنى الحافظ رحمه الله: هذا موقوف، وليث وحماد ضعيفان.
وأما الذى يروى فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم:" إذا نظر الرجل إلى فرج المرأة حرمت عليه أمها وابنتها ."فإنه إنما رواه الحجاج بن أرطاة عن أبى هانء أو أم هانء عن النبى صلى الله عليه وسلم .وهذا منقطع ومجهول وضعيف، الحجاج بن أرطاة لا يحتج به فيما يسنده، فكيف بما يرسله عمن لا يعرف (السنن الكبرىٰ،للبيهقى، ج١٤ ، ص٢٨٥، تحت رقم الحديث ١٤٠٨٢ ، كتاب النكاح، باب: الزنى لا يحرم الحلال)

روایات کو اسی جیسے ابواب کے ذیل میں روایت کیا ہے، اس صورت میں ''امرأۃ'' سے خاص عورت مراد ہوگی، جو منکوحہ، یا مملوکہ ہو۔ ؎[1]

ؒ[1] حدثنا وكيع بن الجراح عن سفيان ,عن ابن طاووس ,عن أبيه قال :إذا تزوج الابن لم تحل للأب دخل بها ، أو لم يدخل بها وإذا تزوج الأب لم تحل للابن دخل بها ، أو لم يدخل بها.
حدثنا حاتم بن وردان ,عن برد ,عن الزهرى قال :من ملك عقدة امرأة فقد حرمت على ابنه وعلى أبيه وأيهما جرد فنظر إلى العورة كذلك.
حدثنا عيسى بن يونس عن أبى بكر ,عن مكحول قال :أيهما ملك عقدة امرأة حرمت على الآخر.
حدثنا أبو داود ,عن أبى حرة ,عن الحسن ؛ فى رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها أيتزوجها أبوه فكره وقال الله تعالى :(وحلائل أبنائكم).
حدثنا ابن فضيل ,عن عبيدة ,عن إبراهيم قال :إذا تزوج الرجل المرأة فلم يدخل بها لم تحل لأبيه (مُصنف ابن أبى شيبة، رقم الحديث ١٦٤٦٦ الىٰ ١٦٤٧١، كتاب النكاح،باب فى الرجل يملك عقدة المرأة أتحل لأبيه إذا لم يدخل بها)
حدثنا عيسى بن يونس ,عن الأوزاعى ,عن مكحول أن عمر جرد جاريته فسأله إياها بعض بنيه ,فقال :إنها لا تحل لك.
حدثنا عبد الله بن مبارك ,عن حجاج ,عن مكحول أن عمر جرد جارية له فطلبها إليه بعض بنيه ,فقال :إنها لا تحل لك.
حدثنا عبد الله بن نمير ,عن حجاج ,عن عمرو بن شعيب ,عن أبيه ,عن جده أنه جرد جارية له ثم سأله إياها بعض ولده ,فقال إنها لا تحل لك.
حدثنا أبو خالد الأحمر ,سليمان بن حيان ,عن يحيى بن سعيد ,عن القاسم بن محمد , عن عبد الله بن عامر أن أباه حين حضرته الوفاة نهى بنيه ,عن جارية له أن يطأها أحد منهم قال :وما نعلمه وطئها إلا أن يكون اطلع منها على أمر كره أن يطلع ولده مطلعه.
حدثنا أبو خالد الأحمر ,عن حجاج ,عن مكحول أن عمر جرد جارية له ونظر إليها فسأله إياها بعض ولده ,فقال :إنها لا تحل لك.
حدثنا أبو خالد ,عن حجاج ,عن عمرو بن شعيب ,عن أبيه ,عن جده بمثل هذا.
حدثنا أبو خالد ,عن أشعث ,عن الحكم ، قال :قال مسروق حين حضرته الوفاة :إنى لم أصب من جاريتى هذه إلا ما يحرمها على ولدى المس والنظر.
حدثنا عبد الأعلى ,عن يونس ,عن الحسن أنه سأل عن رجل جرد جاريته هل تحل لابنه ، أو لأبيه أنه كان يكره ذلك إذا قبلها ، أو جردها لشهوة.
حدثنا الثقفى ,عن مثنى ,عن عمرو بن شعيب ,عن سالم ,عن ابن عمر قال :أيما رجل جرد جارية فنظر منها إلى ذلك الأمر فإنها لا تحل لابنه.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

گویا کہ ''مطلق'' روایات ''مقید'' پرمحمول ہوں گی، یا ''مجمل'' روایات کی ''مقید'' روایات ''مفسر'' کہلائیں گی، جیسا کہ بعض اہلِ علم حضرات نے فرمایا۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

حدثنا جرير ,عن مغيرة ,عن إبراهيم ، أنه سأل عنه الشعبى ,فقال :قد زعموا أن رجلا اشترى جارية فخشيت امرأته أن يتخذها فأمرت ابنا لها غلاما أن يضطجع عليها ليحرمها على زوجها.

حدثنا يزيد بن هارون ,عن حبيب ,عن عمرو بن هرم قال :سئل جابر بن زيد ,عن جارية كانت لرجل فمس قبلها بيده ، أو أبصر عورتها ثم وهبها لابن له أيصلح له أن يتطئها قال :لا.

حدثنا أبو معاوية ,عن الحسن بن عمرو ,عن الشعبى قال :كتب مسروق إلى أهله : انظروا جاريتى فلا تبيعوها فإنى لم أصب منها إلا ما يحرمها على ولدى اللمس والنظر (مُصنف ابن أبى شيبة، رقم الحديث ١٦٤٧٢ الیٰ ١٦٤٨٦ ،ملخصا، كتاب النكاح،فى الرجل يجرد المرأة أو يلمسها من قال لا تحل لابنه , وإن فعل الأب)

حدثنا إسماعيل ابن علية ,عن يزيد الرشک قال :سألت سعيد بن المسيب ,عن رجل يفجر بأم امرأته ,فقال :أما الأم فحرام ,وأما البنت فحلال(مُصنف ابن أبى شيبة، رقم الحديث ١٦٤٩٨ ، كتاب النكاح،باب الرجل يقع على أم امرأته ، أو ابنة امرأته ما حال امرأته)

مذکورہ بالا روایات میں مندرجہ ذیل الفاظ قابلِ ملاحظہ ہیں:

" تزوج،ملک عقدة امرأة،جاريته،جارية له،جاريتى،اشترى جارية "

[1] وقد اختلف أهل العلم فى وطء الزنا :هل يقتضى التحريم أو لا؟ فقال أكثر أهل العلم :إذا أصاب رجل امرأة بزنا لم يحرم عليه نكاحها بذلک، وكذلک لا تحرم عليه امرأته إذا زنا بأمها أو بابنتها، وحسبه أن يقام عليه الحد، وكذلک يجوز له عندهم أن يتزوج بأم من زنى بها وبابنتها . وقالت طائفة من أهل العلم :إن الزنا يقتضى التحريم .حكى ذلک عن عمران بن حصين، والشعبى، وعطاء ، والحسن، وسفيان الثورى، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرأى، وحكى ذلک عن مالک، والصحيح عنه :كقول الجمهور .احتج الجمهور بقوله تعالى :وأمهات نسائكم وبقوله :وحلائل أبنائكم والموطوء ة بالزنا لا يصدق عليها أنها من نسائهم، ولا من حلائل أبنائهم. وقد أخرج الدارقطنى عن عائشة قالت :سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل زنى بامرأة فأراد أن يتزوجها أو ابنتها، فقال :لا يحرم الحرام الحلال .واحتج المحرمون :بما روى فى قصة جريج الثابتة فى الصحيح أنه قال :يا غلام من أبوک؟ فقال :فلان الراعى، فنسب الابن نفسه إلى أبيه من الزنا، وهذا احتجاج ساقط، واحتجوا أيضا بقوله صلى الله عليه وسلم :لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها ولم يفصل بين الحلال والحرام .ويجاب عنه بأن هذا مطلق مقيد بما ورد من الأدلة الدالة :على أن الحرام لا يحرم الحلال(تفسير فتح القدير،للشوكانى،ج ا ، ص ٥١٤، سورة النساء)

بعض روایات میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جاریہ کو چھیڑنے کا ذکر ہے۔

اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں اپنی جاریہ ہی مراد ہے، نہ کہ اجنبی لڑکی، جس کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق ایسی بدگمانی نہیں کی جاسکتی۔ [1]

بلکہ یہی کہا جائے گا کہ اس سے ان کی مملوکہ جاریہ مراد ہے، جیسا کہ بعض دوسری روایات میں تصریح ہے۔

پس اگر اس جیسی روایات و آثار میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاسکتا ہے، تو دوسری روایات و آثار میں بھی اس کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ [2]

اور بعض روایات میں ''**ملعون من جمع بين الاختين**'' کے الفاظ ہیں۔ [3]

اور یہ بات ظاہر ہے کہ بیوی کی بہن سے دواعیِ زنا، بلکہ زنا کرنے سے بھی بیوی ''حرمتِ مؤبدہ'' کے طور پر حرام نہیں ہوتی، باوجودیکہ اس عمل پر بھی لعنت کا ذکر ہے، جس سے حرمتِ

---

[1] عن الأوزاعي، عن مكحول، قال :جرد عمر بن الخطاب جارية فنظر إليها، ثم سأله بعض بنيه أن يهبها له، فقال :إنها لا تحل لک.

عن ابن عيينة، عن يزيد بن جابر، عن مكحول، أن عمر جرد جارية فنظر إليها، ثم نهى بعض ولده أن يقربها(المصنف لعبد الرزاق، رقم الحديث ١٠٨٣٩ و ١٠٨٤٠، كتاب النكاح، باب ما يحرم الأمة والحرة)

[2] وعن عمر بن الخطاب، أنه خلا بجارية له فجردها، وأن ابنا له استوهبها منه، فقال له عمر :إنها لا تحل لک(معرفة السنن والآثار، للبيهقي، رقم الحديث ١٣٨٢٧، كتاب النكاح، باب ما يحرم من نكاح الحرائر وما يحل منه ومن الإماء والجمع بينهن وغير ذلک)

[3] عن ابن جريج، عن عمرو بن دينار قال: سمعت وهب بن منبه، يقول في التوراة: ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها (المصنف عبد الرزاق، رقم الحديث ١٢٧٤٤، كتاب الطلاق،باب :جمع بين ذوات الأرحام في ملک اليمين)

حدثنا أبو بكر بن عياش , عن عبد العزيز بن رفيع قال : سألت ابن الحنفية , عن رجل عنده أمتان أختان أيطؤهما ؟ فقال : أحلتهما آية وحرمتهما آية ، ثم أتيت ابن المسيب , فقال مثل قول محمد ، ثم سألت ابن منبه , فقال : أشهد أنه فيما أنزل الله على موسى أنه ملعون من جمع بين الأختين قال : فما فصل لنا حرتين ولا مملوكتين قال : فرجعت إلى ابن المسيب فأخبرته ، فقال : الله أكبر.(مُصنف ابن أبي شيبة، رقم الحديث ١٦٥١٤، كتاب النكاح،باب في الرجل يكون عنده الأختان مملوكتان فيطأهما جميعا)

موقتہ ہونے کی تائید ہوتی ہے، تاکہ رحم کا استبراء ہو جائے، اور نطفہ کا محارم کے ارحام میں جمع کرنا لازم نہ آئے۔

چوتھے معتبر احادیث میں اللہ کی طرف سے لعنت کی وعید، اپنی بیوی کی دبر سے قضائے شہوت پوری کرنے کے عمل پر بھی وارد ہوئی ہے، دراں حالیکہ اس طرزِ عمل کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک بیوی حرام نہیں ہوتی۔ [1]

''**بحر المذهب فی فروع المذهب الشافعی**'' میں ہے کہ:

''ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: ''**من نسائكم اللاتی دخلتم بهن**'' اور دخول کا نام صرف مباشرت پر ہی بولا جاتا ہے، دیکھنے پر نہیں بولا جاتا، اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دیکھنا، اور نظر ڈالنا ایسا استمتاع ہے کہ جس سے غسل واجب نہیں ہوتا، پس اس سے حرمتِ مصاہرت بھی ثابت نہیں ہوگی، جیسا کہ چہرہ پر نظر ڈالنے سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ چہرہ اور بدن پر نظر ڈالنا، لذت، اور استمتاع کے سلسلہ میں بنسبت فرجِ داخل کی طرف نظر ڈالنے کے زیادہ بلیغ اور زیادہ موثر ہے، پس جب فرجِ داخل کے علاوہ کی طرف نظر ڈالنے سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، تو فرجِ داخل کی طرف نظر ڈالنے سے بدرجہ اولیٰ حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔

جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے، تو وہ لیث کی سند سے، عبداللہ بن مسعود سے موقوفاً مروی ہے، نیز وہ وطی پر محمول ہے، جس کو فرج کی طرف نظر ڈالنے سے کنایہ کیا گیا ہے، (اور اس طرح کے کنایات کا استعمال نصوص میں معروف ہے، **کما**

---

[1] حدثنا وكيع، حدثنا سفيان، عن سهيل بن أبی صالح، عن الحارث بن مخلد، عن أبی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ملعون من أتى امرأته فی دبرها (مسند الإمام أحمد، رقم الحديث ۹۷۳۳)

قال شعيب الارنؤوط: حديث حسن (حاشية مسند احمد)

فی قولہٖ تعالیٰ ”او لا مستم النساء“)

اور جہاں تک قیاس کا تعلق ہے، تو وہ قیاس، چہرہ وغیرہ پر نظر ڈالنے سے ٹوٹ جاتا ہے، پھر اصل میں بنیاد اس پر ہے کہ وہ غسل واجب ہونے کا سبب ہے، بخلاف محض نظر ڈالنے کے“، انتھٰی۔ [1]

اور علامہ ماوردی شافعی ”**الحاوی فی فقه الشافعی**“ میں فرماتے ہیں کہ:

”جہاں تک ”**لا ینظر الله إلی رجل نظر إلی فرج امرأة وبنتها**“ سے دلیل پکڑنے کا تعلق ہے، تو اس کے دو جواب ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ یہ وہب بن منبہ سے اس طرح مروی ہے کہ یہ بات توراۃ میں لکھی ہوی ہے، پس یہ بات ہم پر لازم نہیں ہوگی، کیونکہ توراۃ، دراصل قرآن مجید سے منسوخ ہوچکی، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ وعید حرام فعل پر وارد ہوی ہے، حلال پر نہیں، کیونکہ ان دونوں عورتوں میں سے ایک عورت لامحالہ حرام ہے (پس وعید بھی اسی عمل پر ہے)۔

اور جہاں تک ”**من کشف خمار امرأة حرمت علیه أمها وبنتها**“ سے دلیل پکڑنے کا تعلق ہے، تو بظاہر اس میں بھی دلیل نہیں کہ اس کے حکم پر عمل کیا جائے، کیونکہ صرف **کشفِ خمار** سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اور اگر مدعی حضرات، اس کے ظاہر سے وطی وغیرہ کی طرف عدول کریں گے، تو ہمیں حق

---

[1] **ودلیلنا قوله تعالی: ”من نسائکم اللاتی دخلتم بهن“ ولا ینطلق اسم الدخول إلا علی المباشرة دون النظر ولأنه استمتاع لا یوجب الغسل فلم یوجب تحریم المصاهرة کالنظر إلی وجهها ولأن النظر إلی الوجه والبدن أبلغ فی اللذة والاستمتاع من النظر إلی الفرج فإذا کان لا یحرم فما دونه أولی فأما الخبر فروایة حفص بن غیاث عن لیث عن حماد عن إبراهیم عن علقمة عن عبد الله موقوفا وعلی أنه محمول علی الوطء فکنی عنه بالنظر إلی الفرج.**

وأما قیاسهم فمنتقض بالنظر إلی الوجه ثم المعنی فی الأصل أنه یوجب الغسل (بحر المذهب فی فروع المذهب الشافعی للرویانی، ج۹، ص۲۰۶، کتاب النکاح، باب ما یحرم وما یحل من نکاح الحرائر ومن الإماء)

ہوگا کہ ہم اس کے مقابلہ میں وطیِ حلال، یا وطی بالشبہ کی طرف عدول کریں‘‘۔

انتہٰی۔ [1]

ماوردی کے حوالہ سے مزید تفصیل آگے آتی ہے۔

اور غالبًا ان جیسی وجوہات کی بناء پر امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے دواعیِ زنا سے حرمت کے ثبوت کو احتیاط پر مبنی قرار دیا ہے، اور ان حضرات نے مذکورہ اور اس جیسی نصوص سے استدلال نہیں کیا، بلکہ ان سے استدلال دراصل امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کیا ہے، جیسا کہ صاحبِ بدائع نے بھی گزشتہ عبارت میں نقل فرمایا، اور دیگر متعدد حنفیہ نے بھی یہی طرزِ عمل اختیار کیا ہے، **کما سیجیئ** ۔

اس لیے ہمارا رجحان اسی طرف ہوا کہ دواعیِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت، طرفین کے نزدیک قیاس واحتیاط پر ہی مبنی ہے، نصوص پر مبنی نہیں، وہ الگ بات ہے کہ بعض حنفیہ نے امام

---

[1] وأما احتجاجهم بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وبنتها .
فعنه جوابان :أحدهما :أنه مروى عن وهب بن منبه أنه مكتوب فى التوراة فلم يلزمنا لنسخها بالقرآن .
والثانى :أن ما تضمنه من الوعيد متوجه إليه فى الحرام دون الحلال :لأن أحدهما لا محالة حرام .
وأما احتجاجهم بقوله صلى الله عليه وسلم من كشف خمار امرأة حرمت عليه أمها وبنتها ، فلا دليل فى ظاهره فعمل بموجبه :لأن كشف الخمار لا يحرم عليه أمها ولا بنتها ، فإن عدلوا به عن ظاهره إلى الوطء ، عدلنا به إلى حلال الوطء أو شبهته .
وأما قياسهم بأنه وطء مقصود كالنكاح ، فليس لقولهم "وطء مقصود "تأثير فى الحكم :لأن وطء العجوز الشوهاء غير مقصود ، وهو فى تحريم المصاهرة كوطء الشابة الحسناء ، وإذا سقط اعتباره لعدم تأثيره انتقض بوطء الميتة .
ثم المعنى فى النكاح أنه أوجب لحوق النسب ، فلذلك أوجب تحريم المصاهرة ، وليس كذلك الزنا .
وكذلك الجواب عن قياسهم على وطء الشبهة .
وأما قياسهم على الرضاع بعلة أنه فعل يتعلق به التحريم فمنتقض بالعقد يفترق حكم محظوره الفاسد ومباحه الصحيح .
وإن قيل :فالعقد قول ، وليس بفعل .قيل :القول فعل ، ثم المعنى فى الرضاع أنه لما تعلق لمحظوره شابه أحكام المباح لم يتعلق به تحريم المصاهرة (الحاوى فى فقه الشافعى ، للماوردى، ج۹، ص۲۱۶،مختصر فى النكاح الجامع من كتاب النكاح،باب ما جاء فى الزنا لا يحرم الحلال)

ابو یوسف کے اس قسم کے مستدلات کو مطلق حرمتِ مصاہرت بالدواعی کے ثبوت کے مسئلہ میں ذکر کردیا ہے، جیسا کہ عام طور پر مشائخ کی عادت ہے کہ وہ جب کسی مسئلہ کے دلائل کو ذکر کرتے ہیں، تو اس کے جو دلائل بھی ان کی نظر سے گزرتے ہیں، وہ ان کا ذکر کردیتے ہیں، جبکہ بعض دلائل اس قائل کے قول پر پوری طرح منطبق بھی نہیں ہوتے۔

شمس الائمہ سرخسی کا حوالہ

شمس الائمہ سرخسی نے ''ظہار'' کا مذکورہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ:

''الأمالی'' میں یہ بات مذکور ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک زنا کی صورت میں ''ظہار'' اس لیے ہوجاتا ہے اور قاضی کا فیصلہ اس لیے معتبر نہیں ہوتا کہ یہ سورۂ نساء کی آیت ''ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء'' کے خلاف ہے اور نکاح ''وطی'' کے لیے حقیقت ہے، اور نص کی موجودگی میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اور ''الکیسانیات'' میں ہے کہ امام محمد کے نزدیک مذکورہ صورت میں ''ظہار'' نہیں ہوتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ معتبر ہوجاتا ہے، اور لوگوں میں نکاح کا ''عقد'' پر اطلاق معروف ہے۔

اور ''دواعیِ زنا'' کی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ''ظہار'' نہیں ہوتا اور قاضی کی طرف سے جوازِ نکاح کا فیصلہ معتبر ہوجاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ''دواعیِ زنا'' سے ثابت ہونے والی حرمت ضعیف ہے۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک ''ظہار'' اس لیے ہوجاتا ہے کہ اس کا ثبوت مندرجہ ذیل حدیث میں منصوص ہے کہ:

ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها ‘‘۔ انتہٰی۔ [1]

اور شمسُ الائمہ سرخسی نے حدود کے باب میں اس سلسلہ میں جو کچھ فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ:

’’زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت، فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک زنا سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت ہو جاتا ہے، جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ’’ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ‘‘ ہے، اور نکاح، حقیقت میں ’’وطی‘‘ کے لیے ہے، اور نص کی موجودگی میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اور ’’دواعیِ زنا‘‘ سے حرمت کا ثبوت ایک نوعیت کی احتیاط پر مبنی ہے، جس میں وطی کی دعوت دینے والے سبب کو احتیاطاً وطی کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں ’’نصِ ظاہر‘‘ موجود نہیں‘‘۔ انتہٰی۔ [2]

---

[1] قال أبو يوسف -رحمه الله تعالى -في الأمالي إنه إذا شبهها بظهر امرأة قد زنى بأمها أو بابنتها فحرمت عليه بذلك فهو مظاهر منها لأنه شبهها بمحرمة عليه على التأبيد قال لأن قضاء القاضي بحل المناكحة بينهما لا ينفذ عندي لكونه بخلاف النص فإن النكاح حقيقة للوطء.

وهذا بخلاف ما لو شبهها بظهر امرأة قد لاعنها لأن اللعان وإن كان يوجب الحرمة المؤبدة عندي فهو مما يسع فيه الاجتهاد وينفذ فيه قضاء القاضي بخلافه فلم يكن في معنى حرمة الأم.

وقال محمد -رحمه الله تعالى -في الكيسانيات إذا شبهها بظهر أم المزني بها لا يكون مظاهرا لأن العلماء مختلفون في حرمتها عليه ولو قضى القاضي بحل المناكحة بينهما نفذ قضاؤه لأن الناس تعارفوا إطلاق اسم النكاح على العقد .

ولو شبهها بظهر امرأة قد لمس أمها أو ابنتها من شهوة أو نظر إلى فرجها من شهوة لم يكن مظاهرا في قول أبي حنيفة -رحمه الله تعالى -لأن هذه الحرمة حرمة ضعيفة ليست في معنى حرمة الأم حتى ينفذ قضاء القاضي بخلافها.

وعند أبي يوسف -رحمه الله تعالى -يكون مظاهرا لأن ثبوت الحرمة بالنظر إلى الفرج منصوص عليه في قوله -صلى الله عليه وسلم -ملعون من نظر إلى فرج امرأة وابنتها فيتحقق معنى الظهار إذا شبهها به(المبسوط،لشمس الأئمة السرخسي ،ج٦،ص٢٢٧،كتاب الطلاق،باب الظهار)

[2] وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا مختلف فيه بين العلماء .

وأبو حنيفة -رحمه الله تعالى -يقول :كثير من الفقهاء لا يرون اللمس والتقبيل موجبا للحرمة، وليس في إثبات الحرمة نص ظاهر بل نوع احتياط أخذنا به من حيث إقامة السبب الداعي إلى

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ عبارات میں تصریح ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ''دواعیِ زنا'' سے ثابت ہونے والی حرمت ''ضعیف'' ہے اوراس کا ثبوت ایک طرح کی ''احتیاط'' پرمبنی ہے۔

یہ بھی ملحوظ رہنا ضروری ہے کہ ''الامالی'' اور ''الکیسانیات'' کا تعلق اگرچہ حنفیہ کی غیر ظاہرالروایات سے ہے، لیکن اگرامام ابوحنیفہ اورآپ کے اصحاب سے مندرجہ بالا مسائل کی مذکورہ تعلیلات ثابت ہوں، تو پھر دواعی زنا سے حرمت کے ثبوت کا ضعف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ثابت ہوجائے گا۔ [1]

اورامام ابو یوسف کے مستدل پرکلام پہلے گزرچکا ہے، مزید کلام آگے آتا ہے۔

''تبیینُ الحقائق'' کا حوالہ

''تبیینُ الحقائق'' میں ''ظہار'' کے باب میں ہے کہ:

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الوطء مقام الوطء وبمثل هذا الاحتياط لا يسقط الإحصان الثابت بيقين بخلاف المزنى بها، فإن فى ثبوت حرمة المصاهرة بالوطء نصا، وهو قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) فقد قامت الدلالة لنا أن النكاح حقيقة للوطء ومع وجود النص لا يعتبر اختلاف العلماء (المبسوط،لشمس الأئمة السرخسى ،ج۹،ص۱۱۷،كتاب الحدود،باب الشهادة فى القذف)

[1] م :(وعن أبى حنيفة وأبى يوسف فى غير رواية الأصول) ش :وهى رواية "النوادر "و "الأمالى "و "الرقيات "و "الكيسانيات "و "الهارونيات "، ورواية "الأصول "رواية "الجامعين "و "الزيادات " "والمبسوطات ."قلت :الرقيات جمع رقية نسبة إلى رقية بفتح الراء وتشديد القاف، وهى واسطة ديار ربيعة، وهى مدينة خراب كبيرة مورده على الجانب الغربى من الجانب الشمالى الشرقى.

وقال ابن حوقل " :الرقة "أكبر مدن ديار بكر ويقال لها :الراقية، وقال سعيد :واسمها البيضاء و " الرقيات "مسائل جمعها محمد حين كان قاضيا بالرقية المذكورة .و "الكيسانيات "جمع كيسانية نسبة إلى "كيسان "وكان من أصحاب محمد أبى عمرو، وسليمان بن شعيب الكيسانى من قولهم ذكر محمد فى "الكيسانيات "أو فى "إملاء الكيسانى "، وكيسان :أحمد جدار سليمان بن شعيب ونسبته إليها .والهارونيات جمع هارونية(البناية شرح الهداية، ج ۱، ص۵۵۳، كتاب الطهارات،باب التيمم)

''المحیط'' میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے، کسی عورت کا بوسہ لیا، یا اس کو شہوت سے چھوا، یا اس کی فرج کی طرف شہوت سے نظر ڈالی، پھر اپنی بیوی کو اس عورت کی بیٹی کے ساتھ تشبیہ دی، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظہار نہیں ہوگا، اور یہ وطی کے مشابہ نہیں، کیونکہ وطی کی حرمت ''منصوص علیہا'' ہے، اور دواعیِ وطی کی حرمت ''غیر منصوص علیہا'' ہے''۔انتہٰی۔ [1]

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دواعیِ وطی سے حرمت کا ثبوت ''غیر منصوص علیہا'' ہے، اسی کو بعض حضرات نے ''حرمتِ ضعیفہ'' یا ''قیاس واحتیاط پر مبنی'' وغیرہ کا عنوان دیا ہے۔

''حاشیۃُ الشلبی'' کا حوالہ

''حاشیۃُ الشلبی علٰی تبیین الحقائق'' میں ''قضاء'' کے باب کے ذیل میں ہے کہ:

''المحیط'' میں یہ بات مذکور ہے کہ کسی شخص نے اگر اپنی بیوی کی ماں کے ساتھ، یا بیوی کی بیٹی کے ساتھ وطی کی، پھر اس کی بیوی نے ایسے قاضی کے پاس مقدمہ درج کیا، جو حرمتِ مصاہرت کا قائل نہیں، اور اس قاضی نے اس عورت کے شوہر پر حلال ہونے کا فیصلہ کر دیا، تو دوسرے قاضی کو پہلے فیصلے کو باطل کرنا جائز نہیں، بلکہ اس کو نافذ کرنا ضروری ہے، خصاف نے اس کی تصریح کی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مختلف فیہ (ومجتہد فیہ) مسئلہ ہے، کیونکہ صحابۂ کرام کا ''زنا''

---

[1] قال -رحمه الله -(هو تشبيه المنكوحة بمحرمة عليه على التأبيد) وزاد فى النهاية لفظة اتفاقا ليخرج أم المزنى بها وبنتها لأنه لو شبهها بهما لا يكون مظاهرا وعزاه إلى شرح الطحاوى، وفى شرح المختار يكون مظاهرا عند أبى يوسف خلافا لمحمد بناء على أن القاضى إذا قضى بجواز نكاحهما ينفذ عنده خلافا لأبى يوسف، وذكر فى المحيط لو قبل امرأة ولمسها أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم شبه امرأته بابنتها لم يكن مظاهرا عند أبى حنيفة، ولا يشبه هذا الوطء لأن حرمته منصوص عليها، وحرمة الدواعى غير منصوص عليها(تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج٣، ص ٢، كتاب الطلاق، باب الظهار)

کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں اختلاف ہے، اور علماء وفقہاء کا بھی اختلاف ہے، اور اس سلسلے میں احادیث وآثار مختلف ہیں، لہٰذا پہلے قاضی کا فیصلہ بالاجماع نافذ ہوجائے گا، پھر کیا شوہر کو اس عورت کے ساتھ رہنا جائز ہوگا، یا نہیں؟ اس میں اصحابِ حنفیہ کا اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اگر مقضی لہٗ کی رائے کے خلاف ہو (یعنی متاثرہ شخص حرمتِ مصاہرت کا قائل ہو) تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، اور مقضی لہٗ اپنی رائے کی اتباع کرے گا، اور اس کو اپنی بیوی کے ساتھ رہنا جائز نہیں ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک، قاضی کا یہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا، اور وہ قاضی کی رائے کی اتباع کرے گا، اور اس کو اپنی بیوی کے ساتھ رہنا جائز ہوگا''۔انتہیٰ۔[1]

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ زنا کے ذریعہ حرمتِ مصاہرت کا ثبوت مختلف فیہ ومجتہد فیہ ہے، جس کی وجہ سے امام محمد، بلکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی کی طرف سے حلت کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہوجائے گا، البتہ بعض حضراتِ حنفیہ کا فرمانا یہ ہے کہ زنا کی صورت میں امام

---

[1] (فرع) ذكره فى المحيط نصه رجل وطء أم امرأته أو ابنتها فخاصمته زوجته فى ذلك إلى قاض لا يرى حرمة المصاهرة فقضى بالمرأة لزوجها ليس لقاض آخر أن يبطل قضاء الأول، بل ينفذه نص عليه الخصاف وذلك لأن هذا فصل مختلف فيه لأن الصحابة اختلفوا فى حرمة المصاهرة بالزنا، والعلماء والأحاديث فيها مختلفة فينفذ قضاء الأول فيه بالإجماع، ثم هل يحل للزوج المقام معها؟ ينظر إن كان الزوج جاهلا حل له المقام معها وإن قضى بتحريمها نفذ قضاؤه ولا يحل له المقام معها؛ لأن المقضى له متى كان جاهلا يتبع رأى القاضى وإن كان عالما ينظر إن قضى القاضى بتحريمها والمقضى له يرى حلها نفذ القضاء بالإجماع حتى لا يحل له المقام معها؛ لأن الزوج مقضى عليه فيتبع فى القضاء عليه رأى القاضى، وإن قضى له بحلها والمقضى له يرى حرمتها هل ينفذ؟ وحاصله أن القضاء إذا كان بخلاف رأى المقضى له هل ينفذ؟ قال أبو يوسف لا ينفذ ويتبع رأى نفسه حتى لا يحل له المقام معها وقال أبو حنيفة ومحمد ينفذ ويتبع رأى القاضى حتى يحل له المقام معها(حاشية الشلبى علىٰ تبيين الحقائق، ج۴، ص۱۸۸، كتاب القضاء، باب كتاب القاضى إلى القاضى وغيره)

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا، البتہ دواعی کی صورت میں نافذ ہو جاتا ہے۔

اس کے علاوہ فقہائے کرام نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ ''عامی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا'' بلکہ اس کا مذہب مفتی کا فتویٰ ہوتا ہے، جس کی بناء پر اگر کوئی عامی کسی مفتی کے عدمِ حرمت کے فتوے پر عمل کرے، یا امام شافعی وغیرہ کی تقلید کرے، تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

علامہ ابنِ ہمام کا حوالہ

علامہ ابنِ ہمام فتحُ القدیر میں ''محرمات'' کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

نفس هذا الحكم وهو التحريم بالمس ثبوته بالاحتياط (فتح القدير، ج۳،ص ۲۲۴، كتاب النكاح،فصل فى بيان المحرمات)

ترجمہ: بذاتِ خود یہ حکم یعنی ''مَس'' کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت، احتیاط کی بناء پر ہے (فتح القدیر)

مذکورہ عبارت میں تصریح ہے کہ:

''التحريم بالمس ثبوتهٗ بالاحتياط ''

اورعلامہ ابنِ ہمام ''حدِ قذف'' کے باب کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

وحرمة المصاهرة بالزنا مختلف فيها بين العلماء .وأبو حنيفة إنما يعتبر الخلاف عند عدم النص على الحرمة بأن ثبتت بقياس أو احتياط كثبوتها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة، لأن ثبوتها لإقامة السبب مقام المسبب احتياطا فهى حرمة ضعيفة لا ينتفى بها الإحصان الثابت بيقين، بخلاف الحرمة الثابتة بزنا الأب فإنها

ثابتة بظاهر قوله تعالى "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء" فلا يعتبر الخلاف فيها مع وجود النص (فتح القدير، ج۵، ص ۳۳۶، كتاب الحدود، باب حد القذف)

ترجمہ: "زنا" کے ذریعے سے حرمت کا حکم علماء وفقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اور امام ابوحنیفہ، اختلاف کا اعتبار، حرمت پر نص نہ ہونے کی صورت میں صرف اس بناء پر کرتے ہیں کہ وہ قیاس، یا احتیاط کی وجہ سے ثابت ہو، جیسا کہ فرج کی طرف نظر کرنے، اور شہوت کے ساتھ مَس کرنے کے ذریعے حرمت کے ثبوت کا معاملہ ہے، اس لیے کہ اس کا ثبوت سبب کو مسبب کے قائم مقام، احتیاط کی بناء پر کرنے کی وجہ سے ہے، پس یہ ضعیف حرمت ہے، جس کے ذریعے سے وہ احصان منتفی نہیں ہوگا، جو یقین کے ساتھ ثابت ہے، بخلاف باپ کے زنا کی وجہ سے، ثابت ہونے والی حرمتِ مصاہرت کے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے قول "**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء**" کے ظاہر سے ثابت ہے، لہٰذا اس میں نص کی موجودگی میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوگا (فتح القدیر)

علامہ شامی نے بھی "منحۃ الخالق" میں علامہ ابنِ ہمام کی مذکورہ عبارت کو نقل کیا ہے۔[1]

مذکورہ عبارت میں بھی تصریح ہے کہ دواعیِ زنا کے ذریعہ سے حرمت کا ثبوت "مسبب کو سبب کے قائم مقام کر کے، احتیاط کی بناء پر" ہے، اور یہ حرمت ضعیف ہے۔

نیز علامہ ابنِ ہمام "**بابُ الظهار**" کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ:

---

[1] يشترط فى الحرمة المؤبدة عنده أن تكون ثابتة بالإجماع أو بالحديث المشهور قال فى الفتح وأبو حنيفة إنما يعتبر الخلاف عند عدم النص على الحرمة بأن تثبت بقياس أو احتياط كثبوتها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة؛ لأن ثبوتها لإقامة المسبب مقام السبب احتياطا فهى حرمة ضعيفة لا ينتفى بها الإحصان الثابت بيقين بخلاف الحرمة الثابتة بزنا الأب، فإنها ثابتة بظاهر قوله تعالى "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم" فلا يعتبر الخلاف مع وجود النص(منحة الخالق، ج۵، ص ۴۲، باب حد القذف)

وبعد اشتراط تأبيد الحرمة هل يشترط الإجماع عليها؟ شرطه فى النهاية لتخرج أم المزنى بها وبنتها لأنه لو شبهها بهما لم يكن مظاهرا وعزاه إلى شرح الطحاوى.

لكن الخلاف منقول فى هذه، فمنهم من قال عند أبى يوسف يكون مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم لو قضى بحلها عند محمد ينفذ خلافا لأبى يوسف.

ومنهم من قال عند أبى حنيفة وأبى يوسف يكون مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم بحل نكاحها وعدمه.

فظهر مما نقلنا أن مبنى ثبوت الخلاف فى الظهار وعدمه ليس كون الحرمة المؤبدة مجمعا عليها أولا، بل كونها يسوغ فيها الاجتهاد أولا، وعدم تسويغ الاجتهاد لوجود الإجماع أو النص الغير المحتمل للتأويل من غير معارضة نص آخر فى نظر المجتهد وإن كانت المعارضة ثابتة فى الواقع، ولهذا يختلف فى كون المحل يسوغ فيه الاجتهاد وفى نفاذ حكم الحاكم بخلافه، ولذا فرق فى المحيط بوجود النص على الحرمة بالوطء وعدمه حيث قال :لو قبل امرأة أو لمسها بشهوة ثم شبه امرأته ببنتها لا يكون مظاهرا عند أبى حنيفة، ولا يشبه هذا الوطء لأن حرمته منصوص عليها وحرمة الدواعى غير منصوص عليها.

وفى الدراية :فى كظهر أختى من لبن الفحل لا يصير مظاهرا من غير ذكر خلاف مع أنها محرمة على التأبيد، كأنهم اتفقوا على تسويغ الاجتهاد فيها مع أن فى حرمتها عموم نص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقوله -صلى الله عليه وسلم -ليلج

علیک أفلح فإنه عمک من الرضاعة لکن ذلک خص منه ما ذکر فی الرضاع(فتح القدیر، ج۴، ص ۲۵۱، ۲۵۲، کتاب الطلاق، باب الظهار)

ترجمہ: اور حرمتِ مؤبدہ کے شرط ہونے کے بعد، کیا حرمتِ مؤبدہ پر اجماع کا ہونا بھی شرط ہے؟ ''**النهاية**'' میں اس کو شرط قرار دیا گیا ہے، تا کہ جس عورت سے زنا کیا گیا، اس کی ماں اور بیٹی خارج ہو جائے، کیونکہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ان دونوں عورتوں کے ساتھ مشابہت دی، تو ''ظہار'' نہیں ہوگا ''**النهاية**'' میں اس کو ''**شرحُ الطحاوی**'' کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس میں بھی اختلاف منقول ہے، بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ظہار ہو جائے گا، امام محمد کے نزدیک ظہار نہیں ہوگا، جو اس بات پر مبنی ہے کہ اگر حاکم اس عورت کی حلت کا فیصلہ کردے، تو امام محمد کے نزدیک حاکم کا وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک نافذ نہیں ہوگا۔

اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے ساتھ ساتھ، امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی ظہار ہو جائے گا، امام محمد کے نزدیک ظہار نہیں ہوگا، یہ بھی اس بات پر مبنی ہے کہ حاکم کا اس عورت سے نکاح کی حلت کا فیصلہ کرنا نافذ ہو جائے گا، یا نہیں؟

پس ہم نے جو نقل کیا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مذکورہ صورت میں ظہار ہونے نہ ہونے میں اختلاف کے ثبوت کا دارومدار حرمتِ مؤبدہ کے **مجمع علیه** ہونے نہ ہونے پر نہیں ہے، بلکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہونے نہ ہونے پر مدار ہے، اور اجتہاد کی گنجائش اجماع کے پائے جانے، یا مجتہد کے نزدیک ایسے نص کے پائے جانے کی وجہ سے نہیں ہوتی، جو کسی دوسرے نص سے معارضے

کے بغیر تاویل کا محتمل نہ ہو، اگرچہ واقع میں ایسا معارضہ ثابت ہو، اور اسی وجہ سے اجتہاد کی گنجائش ہونے کے محل میں اور حکمِ حاکم کے اس کے خلاف نافذ ہونے میں اختلاف ہوجایا کرتا ہے، اور اسی وجہ سے ''المحیط'' میں وطی کے ذریعے حرمت پر نص موجود ہونے نہ ہونے میں فرق کیا گیا ہے، چنانچہ محیط میں فرمایا کہ اگر کسی عورت کا بوسہ لیا، یا اس کو شہوت کے ساتھ چھوا، پھر اپنی بیوی کو اس کی بیٹی کے ساتھ تشبیہ دی، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظہار نہیں ہوگا، اور یہ وطی کے مشابہ نہیں ہوگا، کیونکہ وطی کی حرمت منصوص علیہا ہے، اور دواعی کی حرمت غیر منصوص علیہا ہے۔

اور ''الدرایۃ'' میں ہے کہ اگر کسی نے بیوی کو ''لبن الفحل'' والی بہن کی پیٹھ کے ساتھ تشبیہ دی، تو ظہار نہیں ہوگا، جس میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا گیا، باوجودیکہ وہ حرمتِ مؤبدہ ہے، گویا کہ ان کا اس بات پر اتفاق ہوگیا کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، حالانکہ اس کی حرمت میں عام نص موجود ہے، یعنی ''**یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب** '' اور ''**لیلج علیک أفلح فإنہ عمک من الرضاعۃ** '' لیکن رضاعت کے سلسلے میں جو صورت ذکر کی گئی، وہ اس سے خاص کرلی گئی (فتح القدیر)

زنا اور دواعیِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت پر نہ تو اجماع ہے، اور نہ ہی نصِ غیر محتمل التاویل بغیر معارضہ کے موجود ہے۔

اس لیے دونوں طریقوں سے حرمت کا مسئلہ ''مجتہد فیہ'' ہے، جس کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ دونوں صورتوں میں نافذ ہونا راجح ہے، جیسا کہ پیچھے بھی گزرا۔

اور مذکورہ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ بعض اوقات جو کسی مجتہد، یا فقیہ کی طرف سے کسی مجتہد و مختلف فیہ مسئلہ کو غیر مجتہد فیہ، یا اجماعی قرار دے کر اس پر کوئی حکم مرتب کیا جایا کرتا ہے،

وہ اس مجتہد یا فقیہ کی اپنی نظر وعلم کے مطابق ہوتا ہے، لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہوتا، اور کسی دوسرے مجتہد وفقیہ کی نظر وعلم میں اس مسئلہ کا مجتہد فیہ ومختلف فیہ ہونا آجاتا ہے، ایسی صورت میں اعتبار واقع کا ہونا راجح ہوگا۔

اوراسی بناء پر ہم سمجھتے ہیں کہ امام محمد کے نزدیک زنا ودواعیِ زنا کا مجتہد فیہ ومختلف فیہ ہونا ظاہر ہوگیا، تو انہوں نے اس کے مطابق قول کیا، اس لیے بظاہر امام محمد کا قول ہی راجح معلوم ہوتا ہے، اور فتویٰ بھی اسی پر ہونا چاہیے، چنانچہ بعض مشائخ حنفیہ کی تصریحات زنا اور دواعی کی دونوں صورتوں میں قضائے قاضی کے معتبر ہونے سے متعلق پہلے ذکر کی جاچکی ہیں۔

عبدُ اللہ بن محمود موصلی کا حوالہ

حدِ قذف کے باب میں عبداللہ بن محمود موصلی فرماتے ہیں کہ:

بخلاف ثبوت المصاهرة بالتقبيل والمس لأن كثيرا من الفقهاء لا يرون ذلك محرما، ولا نص في إثبات الحرمة، بل هو نوع احتياط إقامة للسبب مقام المسبب..........بخلاف الوطء لأن فيه نصا، وهو قوله تعالى :"ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف"وقد قام الدليل على أن النكاح حقيقة في الوطء ولا اعتبار للاختلاف مع صريح النص (الاختيار لتعليل المختار، ج۴، ص۹۵، كتاب الحدود، باب حد القذف)

ترجمہ: بخلاف تقبیل اور مَس کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے، کیونکہ اکثر فقہاء اس کو حرمت کا سبب قرار نہیں دیتے، اور حرمت کے ثبوت میں کوئی نص بھی نہیں پایا جاتا، بلکہ اس میں ایک درجے کی احتیاط پائی جاتی ہے، جس میں سبب کو مسبب کے قائم مقام کردیا گیا ہے..........بخلاف وطی کے، کیونکہ اس میں

نص پایا جاتا ہے، جو کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ’’ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء إلا ما قد سلف ‘‘اور اس بات پر دلیل قائم ہے کہ نکاح کے حقیقی معنیٰ وطی کے ہیں، اور صریح نص کی موجودگی میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا (الاختیار)

مذکورہ عبارت میں بھی دواعیِ زنا کے ذریعہ ثابت ہونے والی حرمت کو نص پر مبنی ہونے کے بجائے، احتیاط پر مبنی قرار دیا گیا ہے، اور ’’ھو نوع احتیاط ‘‘ سے اس کی تعبیر کی گئی ہے، اور فروج کے معاملہ میں احتیاط کی تصریح حنیفہ نے خود کی ہے۔

علامہ ابنِ عابدین شامی کا حوالہ

علامہ ابنِ عابدین شامی ’’ردُّ المحتار ‘‘میں فرماتے ہیں کہ:

والحرمة مؤبدة بشرط ثبوتها بالإجماع أو بالحديث المشهور عند أبي حنيفة لتكون ثابتة من غير تردد.

بخلاف ثبوت المصاهرة بالمس والتقبيل؛ لأن فيها خلافا، ولا نص فيها بل هي احتياط.

أما ثبوتها بالوطء فهو بنص "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم" ولا يعتبر الخلاف مع النص (رد المحتار على الدر المختار، ج۴، ص۵۵، كتاب الحدود، باب حد القذف)

ترجمہ: اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حرمتِ مؤبدہ کے لیے اجماع، یا مشہور حدیث کے ذریعے ثبوت شرط ہے، تاکہ حرمت کا ثبوت تردد کے بغیر ہو۔

بخلاف مَس اور تقبیل کے ذریعے، حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے، کیونکہ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے، اور کوئی نص بھی اس بارے میں موجود نہیں، بلکہ یہ احتیاط ہے۔

رہا وطی کے ذریعے حرمت کا ثبوت، تو وہ ''**ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم**'' کے نص کے ذریعے ہوتا ہے، اور نص کی موجودگی میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوا کرتا (ردالمحتار)

مذکورہ عبارت میں مس وتقبیل، یعنی دواعیِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے متعلق واضح طور پر مذکور ہے کہ:

''**ولا نص فیها بل هی احتیاط**''

اور ''وطی'' کے ذریعہ نصِ قرآنی سے ثبوت پر کلام آگے آتا ہے اور کچھ کلام پیچھے بھی گزر چکا ہے ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں جس نص کو قوی مستدل سمجھا جاتا ہے، اس کا مستدل ہونا بھی راجح نہیں۔

علامہ ابنِ عابدین شامی ''**ردُّ المحتار**'' میں ہی ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ:

أو بصحة نكاح مزنية أبيه أو ابنه لم يصح عند أبی يوسف أی لأن حرمته منصوص عليها فی الكتاب العزيز :لأن النكاح لغة الوطء . وعند محمد ينفذ لأن هذا النص ظاهر والتأويل فيه سائغ (رد المحتار على الدر المختار، ج۴، ص۴۹۳، كتاب الوقف، فصل فيما يتعلق بوقف الأولاد من الدرر وغيرها، مطلب القاضی إذا قضى فی مجتهد فيه نفذ قضاؤه إلا فی مسائل)

ترجمہ: یا (قاضی وحاکم نے) باپ کی مزنیہ، یا بیٹے کی مزنیہ سے نکاح کی صحت کا فیصلہ کیا، تو امام ابو یوسف کے نزدیک یہ فیصلہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی حرمت کتابُ اللہ میں منصوص ہے، کیونکہ نکاح لغت کے اعتبار سے وطی کو کہا جاتا ہے، اور امام محمد کے نزدیک نافذ ہوجائے گا، کیونکہ یہ نص اگرچہ ظاہر ہے، لیکن اس میں تاویل کی گنجائش ہے (ردالمحتار)

اس پر بھی کلام کی گنجائش ہے کہ نص اس سلسلہ میں کس حد تک ''ظاہر'' ہے، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

اور علامہ ابنِ عابدین شامی نے ''ظہار'' کے باب میں فرمایا کہ:

''اگر کسی نے اپنی بیوی کو مزنیہ کی ماں، یا بیٹی سے تشبیہ دی، تو ظہار نہیں ہوگا، لیکن یہ امام محمد کا قول ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک ظہار ہو جائے گا، کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے، قاضی ظہیرُ الدین نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن عمادی نے امام محمد کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

اور ''فتحُ القدیر'' میں ہے کہ یہ اختلاف، حاکم کی طرف سے نکاح کی حلت وعدمِ حلت کے حکم کے نفاذ پر مبنی ہے، حرمت کے مجمع علیہ ہونے، نہ ہونے پر مبنی نہیں، بلکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہونے، نہ ہونے پر مبنی ہے، اور اجتہاد کی گنجائش ایک تو اس وقت نہیں ہوتی، جبکہ اس پر اجماع موجود ہو، یا مجتہد کی نظر میں دوسری نص سے معارضہ کے بغیر، غیر محتملُ التاویل نص موجود ہو، اگرچہ معارضہ فی الواقع موجود ہو، اور اس وجہ سے محلِ مجتہد فیہ ہونے، اور حاکم کے اس کے خلاف نفاذ میں اختلاف ہو جاتا ہے''۔انتھیٰ۔ [1]

اس سے معلوم ہوا کہ حاکم وقاضی کا فیصلہ مختلف فیہ ومجتہد فیہ مسئلہ میں نافذ ومعتبر ہو جاتا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی نظر میں بعض صورتیں مجتہد

---

[1] قال فی الفتح :ولا فرق بین کون ذلک العضو الظهر أو غیره مما لا یحل النظر إلیه، وإنما خص باسم الظهار تغلیبا للظهر لأنه کان الأصل فی استعمالهم، وقید فی النهایة التحریم بکونه متفقا علیه احترازا عن أم المزنی بها وبنتها، فلو شبهها بهما لم یکن مظاهرا وعزاه إلی شرح الطحاوی، لکن هذا قول محمد .وقال أبو یوسف :یکون مظاهرا قیل وهو قول الإمام .قال القاضی ظهیر الدین :وهو الصحیح، لکن رجح العمادی قول محمد نهر.

مطلب ما یسوغ فیه الاجتهاد.

قال فی الفتح :والخلاف مبنی علی نفاذ حکم الحاکم بحل نکاحها وعدمه لا علی کون الحرمة مجمعا علیها، أو لا، بل علی کونها یسوغ فیها الاجتهاد، أو لا، وعدم تسویغ الاجتهاد لوجود الإجماع، أو النص الغیر المحتمل للتأویل بلا معارضة نص آخر فی نظر المجتهد وإن کانت المعارضة ثابتة فی الواقع، وهذا یختلف فی کون المحل یسوغ فیه الاجتهاد وفی نفاذ حکم الحاکم بخلافه .اهـ(رد المحتار علی الدر المختار، ج۳،ص ۴۶۶، کتاب النکاح،باب الظهار)

فیہا ومختلف فیہا نہیں تھیں، لیکن فی الواقع وہ مجتہد فیہا ومختلف فیہا ہیں، جیسا کہ زنا ودواعیِ زنا کی دونوں صورتیں درحقیقت مختلف فیہا و مجتہد فیہا ہیں، تاہم امام ابو یوسف نے دونوں صورتوں کواور امام ابوحنیفہ نے ایک صورت کو اجماع، یا نصِ ظاہر غیر محتمل التاویل پر مبنی سمجھا، اور امام محمد کے علم ونظر میں دونوں صورتوں کا مجتہد فیہا ہونا آ گیا، اور اگر امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے علم میں بھی ان دونوں صورتوں کا مجتہد فیہا ہونا آ جاتا، تو وہ بھی امام محمد کے مطابق قول فرماتے۔

تو اس کا تقاضا یہ ہوا کہ مندرجہ بالا تینوں حضرات کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتوں میں قضائے قاضی نافذ ہو جائے گا، ہمارا رجحان بھی اسی طرف ہوا، جس کی بعض محققینِ حنفیہ نے بھی تصریح کی ہے۔

''الموسوعةُ الفقهية الكويتية'' کا حوالہ

''الموسوعةُ الفقهية الكويتية'' میں ہے کہ:

''فقہاء کا نکاح کی حقیقت میں اختلاف ہے، جس میں تین آراء پائی جاتی ہیں، پہلی رائے کے مطابق نکاح ''وطی'' میں حقیقت ہے، اور ''عقد'' میں مجاز ہے۔
دوسری رائے کے مطابق نکاح ''عقد'' میں حقیقت ہے، اور ''وطی'' میں مجاز ہے۔
اور تیسری رائے کے مطابق نکاح ''عقد اور وطی'' دونوں میں حقیقت ہے۔
اور حرمتِ مصاہرت کے متعدد مسائل مذکورہ آراء پر متفرع ہوتے ہیں''۔
انتہٰی۔ [1]

---

[1] حقيقة النكاح:
اختلف الفقهاء فى حقيقة النكاح إلى ثلاثة آراء :
الرأى الأول :أن النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد، وهو ما ذهب إليه الحنفية فى الصحيح، والشافعية فى وجه، وبعض الحنابلة، وهو ما اختاره القاضى منهم فى بعض كتبه.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

پیچھے امام محمد کے حوالے سے بھی گزر چکا ہے کہ ان کے نزدیک ''نکاح'' کا اطلاق ''عقد'' پر بھی ہوتا ہے، بلکہ نکاح کا عرف میں عقد کے لیے استعمال غالب ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

واستدلوا بأن ما جاء فی الكتاب أو السنة مجردا عن القرائن -أی محتملا للمعنى الحقيقى والمجازى بلا مرجح خارج -يراد به الوطء ؛ لأن المجاز خلف عن الحقيقة، فتترجح عليه فى نفسها، كما فى قول الله تعالى :(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء بخلاف قول الله تعالى: (حتى تنكح زوجا غيره، لإسناده إليها، والمقصود منها العقد لا الوطء إلا مجازا .

الرأى الثانى :أنه حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء ، وهو ما ذهب إليه المالكية والشافعية فى الأصح، والحنابلة على الصحيح، واستدلوا بأن لفظ النكاح عند الإطلاق ينصرف إلى العقد ما لم يصرفه دليل لأنه المشهور فى القرآن والأخبار، ولأن النكاح أحد اللفظين اللذين ينعقد بهما عقد النكاح، فكان حقيقة فيه كاللفظ الآخر، وقد قيل :ليس فى الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى : (حتى تنكح زوجا غيره) لخبر :حتى تذوقى عسيلته ، ولصحة نفيه عن الوطء ، ولأنه ينصرف إليه عند الإطلاق ولا يتبادر الذهن إلا إليه فهو ما نقله العرف.

الرأى الثالث :أنه حقيقة فى كل من العقد والوطء ، وهو رأى عند الحنفية على أنه مشترك لفظى فيهما أو مشترك معنوى فيهما.

وقال بهرام من المالكية :ويستعمل لفظ النكاح -فى الشرع -فى الوجهين، لكن على سبيل الحقيقة فيهما جميعا.

وقال الشافعية فى وجه :إنه حقيقة فيهما بالاشتراك كالعين.

وقال الحنابلة فى قول :هو مشترك بمعنى أنه حقيقة فى كل منهما بانفراده، قال المرداوى :وعليه الأكثر.

وفى قول عندهم :هو حقيقة فيهما معا، فلا يقال :هو حقيقة على أحدهما بانفراده، بل على مجموعهما، فهو من الألفاظ المتواطئة، قال ابن رزين :هو الأشبه، قال المرداوى :والفرق بين الاشتراك والتواطؤ :أن الاشتراك يقال على كل منهما بانفراده حقيقة بخلاف المتواطء، فإنه لا يقال حقيقة إلا عليهما مجتمعين .

ما يترتب على الاختلاف فى حقيقة النكاح:

يترتب على اختلاف الفقهاء فى حقيقة النكاح اختلاف الحكم فى بعض المسائل الفقهية.

فمن زنى بامرأة حرمت على أصوله وفروعه عند الحنفية، وهو الأشهر عند الحنابلة .

وقال الشافعية، وهو المعتمد عند المالكية :إن الزنا لا يثبت المصاهرة، فلمن زنى بامرأة أن يتزوج بفروعها وأصولها، ولأبيه وابنه أن يتزوجها، قال الشبراملسى :بناء على أن الوطء لا يسمى نكاحا ولا يترتب عليه التحريم بالمصاهرة؛ لأن النكاح حيث أطلق حمل على العقد إلا بقرينة، فنحو قوله تعالى :(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مذکورہ عبارت سے معلوم ہو چکا کہ ''نکاح'' کے حقیقی معنیٰ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نکاح کی دلالت ''وطی'' پر متعین، ظاہر، یا قطعی نہیں اور احتمال وطی اور عقد دونوں کا ہے، اور آگے آتا ہے کہ سورہ نساء کی مذکورہ آیت میں ''عقد'' اور حلال وطی پر دلالت کا ہونا راجح ہے، پھر محض وطی، یعنی زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت پر نصِ قرآنی کے ظاہر کی دلالت کہاں رہی؟

''التفسیرُ المظہری'' کا حوالہ

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی تفسیرِ مظہری میں ہے کہ:

''میرے نزدیک سورہ نساء کی آیت میں نکاح سے مراد ''عقد'' ہے، نہ کہ جماع، یا وطی، کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ باپ کی منکوحہ، جس پر عقدِ نکاح واقع ہوا ہے، اور اس سے وطی نہیں کی، تو وہ بیٹے پر حرام ہو جاتی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اور زنا کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت مختلف فیہ ہے، پس اس آیت کو ایسے معنیٰ پر محمول کرنا اولیٰ ہے، جو ایسے معنیٰ کو ثابت کرے، جس کے حکم پر اجماع ہے، بنسبت ایسے حکم کے، جس پر اجماع نہیں۔

پس سورہ نساء کی مذکورہ آیت سے زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت پر استدلال ضعیف ہے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

معناه :لا تنكحوا من عقد عليها آباؤكم، وهو يفيد أن من زنى بها أبوه لا تحرم عليه.
وقال القرطبى :إن الزنا لا حكم له؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال :(وأمهات نسائكم ، وليست التى زنى بها من أمهات نسائه ولا ابنتها من ربائبه؛ لأنه لما ارتفع الصداق فى الزنا ووجوب العدة والميراث ولحوق الولد ووجب الحد ارتفع أن يحكم له بحكم النكاح الجائز .
وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت " :سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل زنى بامرأة، فأراد أن يتزوجها أو ابنتها فقال :لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح
(الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۴۱، ص ۲۰۵ الیٰ ۲۰۷، حرف النون، مادة"نكاح")

اور اولیٰ یہ ہے کہ حرام وطی (یعنی زنا کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت) کو حلال وطی پر قیاس کر کے استدلال کیا جائے، کیونکہ ''حرمت'' کی علت، وطی کا اولاد کا سبب ہونا ہے، اور ''حلت'' کا وصف شرعی اعتبار سے لغو ہے، کیونکہ مشترک باندی، اور بیٹے کی باندی، اور مکاتبہ، اور جس عورت سے ظہار کیا جائے، اور مجوسیہ باندی، اور حائضہ، اور نفاس والی عورت، اور احرام کی حالت میں وطی، اور روزہ دار کی وطی، یہ سب بھی حرام ہیں، لیکن اس کے باوجود ان سب سے بالا جماع ''حرمتِ مصاہرت'' ثابت ہوجاتی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصل میں اعتبار ''وطی'' کا ہے، خواہ حلال ہو، یا حرام۔

ابنِ ہمام نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب نے اس سلسلہ میں چند احادیث کو روایت کیا ہے، جن میں سے ابنِ جریج کی ایک حدیث یہ ہے کہ ایک شخص نے اللہ کے رسول سے عرض کیا کہ میں نے جاہلیت کے زمانے میں ایک عورت سے زنا کیا تھا ،تو کیا میں اس کی بیٹی سے نکاح کرسکتا ہوں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس کی رائے نہیں رکھتا، اور یہ بات اچھی نہیں کہ آپ اس عورت سے نکاح کریں، اس کی بیٹی پر اس چیز سے مطلع ہوں، کہ جس کی ماں کی اس چیز پر آپ مطلع ہو چکے ہیں، تاہم یہ حدیث مرسل منقطع ہے، اور اس میں ابوبکر بن عبدالرحمان بن بنتِ حکیم راوی موجود ہیں (جو کہ محدثین کے بقول مجہول ہیں)۔

اور ابنِ وہب کی سند سے ابوایوب سے، اور انہوں نے ابنِ جریج سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں فرمایا، جو کسی عورت سے نکاح کرے، پھر اس کے ساتھ چھیڑ چھاڑ کرے، اس سے زیادہ کچھ نہ کرے، تو وہ شخص اس عورت کی بیٹی سے نکاح نہیں کرسکتا، اور یہ حدیث بھی مرسل منقطع ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ چیز ردوقدح کا باعث نہیں، جبکہ رجال ثقہ ہوں، ابنِ ہمام

کا کلام ختم ہوا“۔انتہٰی۔ [1]

ابنِ ہمام نے ابنِ جریج کی زمانۂ جاہلیت میں زنا سے متعلق جس حدیث کو نقل کیا ہے، اس کو عبدالرزاق نے اپنی ”مصنف“ میں روایت کیا ہے، جس میں عورت اور اس کی بیٹی دونوں

---

[1] احتج بهذه الاية على ثبوت حرمة المصاهرة فى الزنى ومعنى الاية على هذا لا تطؤا موطوات الآباء سواء كان الوطى بنكاح صحيح او فاسدا وملك يمين او بشبهة او بزنى وفى القاموس النكاح الوطى والعقد له وهذه العبارة تفيد الاشتراك وفى الصحاح اصل النكاح العقد ثم استعير للجماع ومحال ان يكون فى الأصل للجماع ثم استعير للعقد لان اسماء الجماع كلها كنايات لاستقباحهم ذكره كاستقباحهم تعاطيه ومحال ان يستعير من لا يقصد فحشا اسم ما يستقبحونه بما يستحسنوه قال الله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم الى غير ذلک من الآيات .
والصحيح عندى ان المراد بالنكاح فى هذه الاية العقد دون الجماع للاجماع على ان منكوحة الأب التى وقع عليها عقد النكاح ولم يطأها يحرم على الابن لا خلاف فى ذلک وثبوت حرمة المصاهرة بالزنى مختلف فيه، فحمل الاية على معنى يوجب حكما مجمعا عليه اولى من خلاف ذلک .
فان قيل إذا أريد بالنكاح فى الاية العقد فما وجه القول بتحريم موطوءة الأب بملک اليمين مع ان حرمتها ايضا مجمع عليه.
قلنا وجه ذلک دلالة النص فان المقصود من النكاح انما هو الوطى وهو سبب للجزئية فاذا كان النكاح الذى هو سبب للوطى الحلال موجبا لحرمته المصاهرة كان الوطى الحلال موجبا لها بالطريق الاولى.
(مسئلة) الزنى لا يوجب حرمة المصاهرة عند الشافعى ومالک وقال ابو حنيفة واحمد يوجب،وهى رواية عن مالک وزاد احمد عليه فقال إذا اتى رجل امراة فى دبرها او اتى رجلا فى دبره حرمت على الواطى أم المفعول به وبنته رجلا كان او امراة.
وقد ذكرنا ان الاستدلال على حرمة المصاهرة بهذه الاية ضعيف.
فالاولى الاستدلال عليه بالقياس على الوطى الحلال لان علة التحريم كون الوطى سببا للولد ووصف الحل ملغاة شرعا بان وطى الامة المشتركة وجارية الابن والمكاتبة والمظاهر منها وامة المجوسية والحائض والنفساء ووطى المحرم والصائم فان كله حرام ويثبت به حرمة المصاهرة اجماعا. فعلم ان المعتبر فى الأصل هو ذات الوطى من غير نظر لكونه حلالا او حراما .
قال ابن همام قد روى أصحابنا فيه أحاديث منها قال رجل يا رسول الله انى زنيت بامراة فى الجاهلية أفأنكح ابنتها قال لا ارى ذلک ولا يصلح ان تنكح امراة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها وهو مرسل منقطع .وفيه ابو بكر بن عبد الرحمن بن ابنة حكيم.
ومن طريق ابن وهب عن ابى أيوب عن ابن جريح ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى الذى يتزوج المرأة فيغمز لا يزيد على ذلک لا يتزوج ابنتها. وهو مرسل منقطع الا ان هذا لا يقدح عندنا إذا كانت الرجال ثقات انتهى كلامه(التفسير المظهرى،القسم الثانى من الجزء الثانى،ص ۵۴، ۵۵، سورة النساء)

سے زمانۂ جاہلیت میں زنا کرنے کا ذکر ہے۔ [1]

اوراس کی سند کے بارے میں معلوم ہو چکا، اوراس میں ایک راوی کو ''مجہول'' بھی قرار دیا گیا ہے، اوراس میں انقطاع بھی دو جگہوں پر پایا جاتا ہے، نیز ابنِ جریج کے عنعنہ پر بھی کلام ہے، جن حضرات کے نزدیک اس طرح کی مرسل ومنقطع حدیث حجت نہیں، ان کی طرف سے جواب واضح ہے۔ [2]

اورابنِ جریج کی دوسری حدیث میں ''یتزوج المرأة'' کی تصریح ہے، جونکاح پر محمول ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نکاح کے بعد دواعیِ وطی کو بیٹی کے حرام ہونے میں وطی کا حکم حاصل ہے، اوراس کی وجہ سے منکوحہ کی بیٹی ''من نسآئکم اللاتی دخلتم بھن'' کے ذیل میں داخل ہو کر، حرام ہو جاتی ہے، اور محض زنا اس سے خارج ہے۔

اسی بناء پر دیگر حضرات نے مذکورہ دلائل کے اسی نوعیت متعدد کے جوابات بیان کیے ہیں، اور ''محض وخالص زنا'' کی صورت کو دوسری صورتوں سے الگ حکم ہونے پر کلام کیا ہے، جن میں عدت واجب ہوتی ہے، یا نسب ثابت ہوتا ہے، یا مہر واجب ہوتا ہے، مثلاً وطی بالشبہ پایا

---

[1] عن ابن جريج قال :أخبرت، عن أبى بكر بن عبد الرحمن بن أم الحكم، أنه قال : قال رجل :يا رسول الله، إنى زنيت بامرأة فى الجاهلية وابنتها، فقال النبى صلى الله عليه وسلم " :لا أرى ذلك، ولا يصلح ذلك :أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما اطلعت عليه منها "(المصنف لعبد الرزاق،رقم الحديث،۱۲۷۸۴ ، كتاب الطلاق، باب الرجل يزنى بأخت امرأته)

[2] وبخبر من طريق ابن جريج :أخبرت عن أبى بكر بن عبد الرحمن بن أم الحكم قال :قال رجل :يا رسول الله زنيت بامرأة فى الجاهلية أفأنكح ابنتها؟ قال :لا أرى ذلك، ولا يصلح لك أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها وهذا منقطع فى موضعين(المحلى بالآثار،لابن حزم،ج۹،ص۱۴۵ ، كتاب النكاح،مسألة تزوج امرأة ولها ابنة أو ملكها ولها ابنة)

وذكر من طريقه أيضا عن ابن جريج، قال :أخبرت عن أبى بكر ابن عبد الرحمن بن الحكم، قال: قال رجل :يا رسول الله، زنيت بامرأة فى الجاهلية، أفأنكح ابنتها؟

ثم قال :هذا منقطع ومرسل، وأبو بكر هذا مجهول(بيان الوهم والإيهام فى كتاب الأحكام،لابن القطان،ج۳،ص۸۳،القسم الثانى بيان الإيهام،رقم الحديث۷۷۵،باب ذكر أحاديث، ذكرها على أنها مرسلة لا عيب لها سوى الإرسال، وهى معتلة بغيره، ولم يبين ذلك فيها)

جاتا ہے، بخلاف زنا کے کہ اس میں حد واجب ہوتی ہے، اور وجوبِ مہر سمیت مذکورہ کوئی حکم نہیں پایا جاتا، اس لیے زنائے محض کا حکم دیگر مجمع علیہ صورتوں سے مختلف ہوگا۔ [1]

''البحرُ الرائق'' کا حوالہ

''البحرُ الرائق'' میں ہے کہ:

فالحاصل أن الأولى أن النكاح فى الآية للعقد كما هو المجمع

---

[1] (ومن وطيها) إنسان (بالملك) ، ولو محرمة أبدا .(أو بشبهة الواطى) بنكاح أو شراء فاسدين أو غيرهما كالزوجة فى ثبوت حرمة المصاهرة لصيرورتها فراشا بذلك .(كما) أنها كالزوجة (فى) وجوب (عدة) عليها يعنى فى وطئه بشبهته دون وطئه بالملك (وفى) ثبوت. (انتساب) للولد الذى أتت به منه .(فيهما) أى :فى وطئه بالملك ووطئه بشبهته، وسواء فى ثبوت الحرمة الابتداء والدوام كما يفهمه إطلاقه، فلو وطء أم زوجته أو بنتها بشبهة انقطع النكاح بينهما وكالوطء فيما ذكر استدخال ماء سيدها أو ماء أجنبى بشبهة كما مر، وخرج بشبهة الواطء شبهة الموطوء ة، فلا تعتبر فى ذلك، وأما المحرمية فتثبت بالوطء بالملك لا بالوطء بالشبهة إذ يحرم على الواطء بها الخلوة والمسافرة بالموطوء ة، فبأمها وبنتها أولى، ومشقة احتجاب أم الموطوء ة وبنتها فى دخولهما عليها فى النكاح والملك منتفية هنا .(و) كما أنها كالزوجة فى وجوب (المهر) لها على الواطء (فى شبهتها) ، وإن لم تكن منه شبهة بخلاف ما إذا انتفت شبهتها إذ لا مهر لبغى .(دون التى يزنى بها أو لمست) بمفاخذة أو تقبيل أو نحوهما ولو بشبهة، فإنها ليست كالزوجة فيما مر إذ لا حرمة لماء الزنا، ولا لغيره من المحرمات، وليس اللمس فى معنى العقد أو الدخول فى إيجاب ما يترتب عليهما فقوله :(كالزوجة) خبر من وطئها كما تقرر(الغرر البهية فى شرح البهجة الوردية لزكريا الانصارى، ج۴،ص ۱۳۵ ،باب النكاح،المحرمات فى النكاح)

واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطء الحلال كوطء المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطء بشبهة كالوطء بالنكاح الفاسد وبما إذا زفت إليه غير امرأته فوطئها ووطء الجارية المشتركة ووطء الرجل أمة ابنه فإن حرمة المصاهرة تثبت فى هذه الصور بالاتفاق لأن الوطء فيها ليس بحرام محض فيجوز أن يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض أحكام الوطء المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب .

وتأييد ما ذكرنا بما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن تتبع امرأة حراما أيحل له أن يتزوج أمها وابنتها فقال الحرام لا يحرم الحلال وبما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه سئل عمن غشى أم امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال .وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها أيضا (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى، ج ا ،ص ۲۶۲ ،باب النهى،النهى المطلق عن التصرفات الشرعية)

علیہ ویستدل لثبوت حرمة المصاهرة بالوطء الحرام بدليل آخر (البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج۳،ص ۱۰۱، كتاب النكاح،فصل فی المحرمات فی النكاح)

ترجمہ: پس خلاصہ یہ ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ (سورہ نسآء کی) مذکورہ آیت میں نکاح سے مراد ''عقد'' ہو، جس پر اجماع ہے، اور وطیِ حرام کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت دوسری دلیل سے ہو (البحرالرائق)

معلوم ہوا کہ علام ابنِ نجیم بھی صاحبِ تفسیرِ مظہری وغیرہ کی طرح سورہ نسآء کی آیت میں ''نکاح'' سے ''وطی'' مراد ہونے کے بجائے ''عقد'' مراد ہونے کو راجح سمجھتے ہیں، تو پھر قرآن مجید کے نصِ ظاہر کی دلالت زنا پر کیسے راجح ہوئی؟

علامہ بدرُالدین عینی کا حوالہ

علامہ بدرُالدین عینی ''سنن ابی داؤد'' کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

وقد اختلف أن أصل النكاح فی العقد أو الوطء ، والأصح أنه أصل فی العقد،ويستعمل فی الوطء (شرح سنن أبی داود،لبدر الدين العينی، ج۲،ص۱۸، كتاب الطهارة،باب فی مؤاكلة الحائض ومجامعتها)

ترجمہ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ نکاح اصل میں ''عقد'' کے معنیٰ میں ہے، یا ''وطی'' کے معنیٰ میں ہے، اور اصح یہ ہے کہ نکاح ''عقد'' کے معنیٰ میں اصل ہے، اور ''وطی'' کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے (شرح سنن ابی داؤد)

معلوم ہوا کہ بعض محققینِ حنفیہ بھی نکاح کو اصل میں ''عقد'' کے معنیٰ میں ہونے کو اصح قرار دیتے ہیں۔

اس صورت میں قرآن مجید کا نصِ ظاہر حرمتِ مصاہرت کے عقد سے ثبوت پر ہی دلالت

کرے گا، زنا اور دواعیِ زنا، اس سے خارج ہوں گے۔

اوراس کے نتیجہ میں صاحبِ بدائع کے اس استدلال کا بھی مجروح ہونا لازم آئے گا، جو منسلکہ تحریر میں ذکر کیا گیا ہے۔

تفسیر ابنِ کثیر کا حوالہ

تفسیر ابنِ کثیر میں ہے کہ:

''سورہ احزاب'' کی آیت ''**یا أیها الذین آمنوا إذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لکم علیهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جمیلا**'' میں نکاح کا اطلاق صرف عقد پر کیا گیا ہے، اورقرآن مجید میں نکاح کے اطلاق کے صرف عقد کے معنیٰ میں استعمال کی آیت اس سے زیادہ اور کوئی صریح نہیں ہے، اور اہلِ علم کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ نکاح صرف عقد کے معنیٰ میں حقیقت ہے، یا وطی کے معنیٰ میں حقیقت ہے، یا دونوں معنیٰ میں حقیقت ہے، اس میں تینوں اقوال پائے جاتے ہیں''۔انتھیٰ۔ [1]

جب نکاح کے حقیقی معنیٰ میں تین اقوال ہوئے، اورقرآن مجید کی بعض آیات کی ''عقد'' کے معنیٰ پر دلالت بھی ظاہر ہوئی، تو پھر سورہ نسآء کی آیت سے ''عقد'' کے بجائے ''وطی''، یا زنا پر

---

[1] ”یا أیها الذین آمنوا إذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لکم علیهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جمیلا“

هذه الآیة الکریمة فیها أحکام کثیرة منها إطلاق النکاح علی العقد وحده، ولیس فی القرآن آیة أصرح فی ذلک منها، وقد اختلفوا فی النکاح :هل هو حقیقة فی العقد وحده أو فی الوطء أو فیهما؟ علی ثلاثة أقوال، واستعمال القرآن إنما هو فی العقد والوطء بعده إلا فی هذه الآیة، فإنه استعمل فی العقد وحده لقوله تبارک وتعالی :إذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وفیها دلالة لإباحة طلاق المرأة قبل الدخول بها(تفسیر ابن کثیر، ج۶،ص ۳۸۹،سورة الأحزاب)

دلالت کیسے راجح قرار پاسکتی ہے؟

تفسیرِ کبیر کا حوالہ

امام رازی نے ''تفسیرِ کبیر'' میں سورہ نساء کی آیت ''ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا '' کے ذیل میں زیرِ بحث مسئلہ پر محققانہ کلام کیا ہے، علمی و تحقیقی، دیانت دارانہ، ذمہ داری کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو بھی نظرانداز نہ کیا جائے، اس لیے ذیل میں ان کی بیان کردہ تفصیل کا قدرے خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:

''ابنِ عباس اور جمہور مفسرین نے فرمایا کہ جاہلیت کے لوگ، اپنے آباء کی بیویوں سے نکاح کیا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت کے ذریعہ، اس فعل سے منع فرمادیا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آدمی پر اس کے باپ کی مزنیہ سے نکاح کرنا حرام ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حرام نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے سورہ نسآء کی مذکورہ آیت کے ذریعے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمادی ہے، اور نکاح ''وطی'' سے عبارت ہے، لہٰذا یہ آیت اپنے باپ کی موطوءہ سے نکاح کی ممانعت کی دلیل ہوگی۔

اور اس قول کی دلیل میں نکاح کے ''وطی'' سے عبارت ہونے کی، چند وجوہات بیان کی گئی ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

نکاح کے وطی سے عبارت ہونے کی پہلی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:

'' فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ''

اس آیت میں نکاح کو زوج کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اور جو نکاح زوج کی طرف منسوب ہو، اس سے ''وطی'' مراد ہوا کرتی ہے، نہ کہ ''عقد'' کیونکہ انسان کے لیے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ خود اپنی بیوی سے نکاح کرے، کیونکہ تحصیلِ حاصل محال ہے، اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر اس آیت میں نکاح سے مراد ''عقد'' ہوتا، تو پھر یہ بات ضروری ہوتی کہ حلالہ محض ''عقد'' سے متحقق ہو جائے، لیکن جب حلالہ محض ''عقد'' سے متحقق نہیں ہوتا، تو ہم نے یہ بات جان لی کہ اس آیت میں نکاح سے مراد ''عقد'' نہیں ہے، لہٰذا اس سے ''وطی'' کا مراد ہونا، متعین ہوگا۔

نکاح کے وطی سے عبارت ہونے کی دوسری وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:

''وابتلوا الیتامی حتی إذا بلغوا النکاح''

اس آیت میں بھی نکاح سے مراد ''وطی'' ہے، نہ کہ ''عقد'' کیونکہ ''عقد'' کی اہلیت تو ہمہ وقت حاصل ہوتی ہے۔

نکاح کے وطی سے عبارت ہونے کی تیسری وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:

''الزانی لا ینکح إلا زانیة''

اگر اس آیت میں نکاح سے ''عقد'' کو مراد لیا جائے، تو کذب لازم آئے گا۔

نکاح کے وطی سے عبارت ہونے کی چوتھی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

''ناکح الید ملعون''

اور یہ بات معلوم ہے کہ اس حدیث میں ''عقد'' مراد نہیں، بلکہ ''وطی'' مراد ہے۔

پس مذکورہ وجوہات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح ''وطی'' سے عبارت ہے، جس سے یہ بات لازم آئی کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم'' کا مطلب یہ ہے کہ ''ولا تنکحوا ما وطئهن آباؤکم'' جس میں ''منکوحہ'' اور ''مزنیہ'' دونوں داخل ہیں۔

اور یہ شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ جس طرح نکاح کا لفظ ''وطی'' کے معنیٰ میں وارد ہوا ہے، تو ''عقد'' کے معنیٰ میں بھی وارد ہوا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد '' **وأنكحوا الأيامى منكم** '' اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد '' **فانكحوا ما طاب لكم من النساء** '' اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد '' **إذا نكحتم المؤمنات** '' اور نبی علیہ السلام کے ارشاد '' **ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح** '' میں، پس نکاح کو ''وطی'' پر محمول کرنا ''عقد'' پر محمول کرنے سے کیونکر اولیٰ ہوسکتا ہے؟

دیگر حضرات نے اس شبہ کے تین طرح سے جوابات دیے ہیں:

مذکورہ شبہ کا پہلا جواب وہ ہے جو کرخی نے اختیار کیا ہے کہ نکاح کا لفظ ''وطی'' میں حقیقت ہے، اور ''عقد'' میں مجاز ہے، انہوں نے اس کی دلیل یہ ذکر کی ہے کہ نکاح کا لفظ اصل لغت میں ''ضم'' سے عبارت ہے، اور ''ضم'' کے معنیٰ ''وطی'' میں پائے جاتے ہیں، نہ کہ ''عقد'' میں، لہٰذا نکاح کا لفظ ''وطی'' میں حقیقت ہے، پھر نکاح کا ''عقد'' نام اس لیے رکھا جاتا ہے کہ ''عقد'' ''وطی'' کا سبب ہے، اس لیے مسبب کا سبب پر اطلاق کرلیا گیا ہے، جیسا کہ ''عقیقہ'' اُن بالوں کا نام ہے جو بچے کے سر پر ولادت کی حالت میں ہوتے ہیں، پھر اس بکری کا نام ''عقیقہ'' رکھ دیا گیا ہے، جو ان بالوں کے مونڈنے کے وقت ذبح کی جاتی ہے، پس اسی طریقہ سے معاملہ یہاں پر بھی ہے۔

لیکن یہ بات جان لینی چاہیے کہ کرخی کا مذہب یہ ہے کہ ایک لفظ کا، ایک ہی جہت سے اُس کی حقیقت اور مجاز میں اکٹھا استعمال کرنا جائز نہیں، لہٰذا یقینی طور پر یہ کہنا پڑے گا کہ اس آیت سے اصل حکم ''وطی'' کا ثابت ہوتا ہے، اور ''عقد'' کا حکم اس آیت سے ثابت نہیں، بلکہ کسی دوسرے طریقے اور دوسری دلیل سے ثابت ہے۔

مذکورہ شبہ کا دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ مشترک لفظ

کا استعمال اس کے دونوں مفہوموں میں اکٹھا جائز ہے، پس اس قول کے قائل کا کہنا یہ ہے کہ مذکورہ آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نکاح کا لفظ ''وطی'' اور ''عقد'' میں ایک ساتھ حقیقت ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے ارشاد'' **ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم** ''میں ''وطی'' اور ''عقد'' کی ایک ساتھ ممانعت ہوگی، اس لفظ کو دونوں مفہوموں پر محمول کرتے ہوئے۔

مذکورہ شبہ کا تیسرا جواب یہ ہے کہ جولوگ مشترک لفظ کے اس کے دونوں مفہوموں میں ایک ساتھ استعمال کو جائز قرار نہیں دیتے، اُن کا کہنا ہے کہ مذکورہ دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح کا لفظ، قرآن مجید میں کہیں ''وطی'' کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے اور کہیں ''عقد'' کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے، اور اشتراک اور مجاز کا قول خلافِ اصل ہے، لہٰذا اس کو دونوں میں قدرِ مشترک کے طور پر حقیقت بنانا ضروری ہے، اور وہ قدرِ مشترک ''ضم'' کے معنیٰ ہیں، پس اس طرح اشتراک اور مجاز کا شبہ دور ہو جائے گا، اور جب صورتِ حال یہ ہے تو اللہ تعالیٰ کے ارشاد'' **ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم** ''میں ممانعت ان دونوں قسموں کے مابین قدرِ مشترک سے ہوگی، اور دونوں قسموں کے مابین قدرِ مشترک کی ممانعت، لامحالہ دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے لیے ہوا کرتی ہے، پس نکاح کرنے سے ممانعت دراصل ''عقد'' اور ''وطی'' دونوں سے ایک ساتھ ہوگی، اور یہ مذکورہ استدلال کی تقریر میں انتہائی درجہ کا ممکن استدلال ہے۔

لیکن مذکورہ استدلال کے متعدد جوابات ہیں:

مذکورہ استدلال کا پہلا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نکاح کا لفظ ''وطی'' پر واقع ہوتا ہے، اور جن وجوہات سے مذکورہ حضرات نے دلیل پکڑی ہے، وہ چند وجوہ سے معارض ہے:

معارضہ کی پہلی وجہ نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے کہ ’’**النکاح سنتی** ‘‘اور اس بات میں شک نہیں کہ ’’وطی‘‘ اس حیثیت سے کہ وہ ’’وطی‘‘ ہے، یہ نبی علیہ السلام کی سنت نہیں ، ورنہ تو نعوذ باللہ یہ بات لازم آئے گی ، کہ زنا کے ذریعہ بھی ’’وطی‘‘ سنت ہو، پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح سنت ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ’’وطی‘‘ سنت نہیں، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح ’’وطی‘‘ سے عبارت نہیں۔

اور اسی طرح سے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے کہ:

’’تنا کحوا تکثروا‘‘

اگر ’’وطی‘‘ کا نام نکاح ہوتا، تو پھر مطلق ’’وطی‘‘ کی بھی اجازت ثابت ہوتی۔

اور اسی طریقہ سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ’’**وأنکحوا الأیامی منکم**‘‘ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ’’**فانکحوا ما طاب لکم من النساء**‘‘ ان آیات میں بھی مطلق ’’وطی‘‘ مراد نہیں۔

اور یہ شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ جب مذکورہ دلائل میں تعارض واقع ہو گیا، تو ترجیح ہمارے ساتھ ہوگی ، کیونکہ اگر ہم یہ کہیں کہ ’’وطی‘‘ کا نام نکاح حقیقت کے طور پر رکھا گیا ہے، تو ہمارے دلائل میں مجاز کا داخل ہونا لازم آئے گا، اور جب مجاز اور تخصیص کے درمیان تعارض واقع ہو جائے ، تو تخصیص کا التزام اولیٰ ہوا کرتا ہے۔

کیونکہ ہم مذکورہ شبہ کے جواب میں کہیں گے کہ تم نے لفظِ نکاح کے ’’عقد‘‘ کے معنیٰ میں مستعمل ہونے کے متعلق جلدی کی ہے، پس اگر ہم یہ کہیں کہ نکاح ’’وطی‘‘ کے اندر حقیقت ہے، تو ذکر شدہ آیات میں تخصیص کا داخل ہونا لازم آئے گا، اور ان آیات میں جن میں نکاح کا ذکر کیا گیا ہے، مجاز کا قول کرنا ’’عقد‘‘ کے معنیٰ کے ساتھ لازم آئے گا۔

لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ مذکورہ آیات میں نکاح ''وطی'' کے معنیٰ میں ہے، تو تخصیص لازم نہیں آئے گی، لہٰذا تمہارا قول تخصیص اور مجاز کو ایک ساتھ ثابت کرتا ہے، اور ہمارا قول صرف مجاز کو ثابت کرتا ہے، تو ہمارا قول اولیٰ ہوا۔

اور معارضہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کا یہ قول کہ ''**ولدت من نکاح ولم أولد من سفاح** '' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح ''وطی'' میں حقیقت نہیں ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے بارے میں ثابت فرما دیا کہ آپ کی ولادت نکاح سے ہوئی ہے، نہ کہ زنا سے۔

اور زنا محض ''وطی'' ہے، پس اس کا تقاضا یہ ہوا کہ نکاح ''وطی'' نہیں۔

اور معارضہ کی تیسری وجہ یہ ہے کہ جس نے زنا سے پیدا شدہ اولاد کے بارے میں یہ قسم اٹھائی کہ وہ نکاح کی اولاد نہیں، تو وہ ''حانث'' نہیں ہوگا، اور اگر ''وطی'' نکاح کہلاتی، تو مذکورہ صورت میں ''حانث'' ہونا ضروری تھا، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ''وطی'' کا نام حقیقت کے طور پر نکاح نہیں رکھا جاتا۔ [1]

---

[1] ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا .

النوع الخامس: من الأمور التى كلف الله تعالى بها فى هذه الآية من الأمور المتعلقة بالنساء.

فيه مسائل:

المسألة الأولى: قال ابن عباس وجمهور المفسرين: كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل.

المسألة الثانية: قال أبو حنيفة رضى الله عنه: يحرم على الرجل أن يتزوج بمزنية أبيه، وقال الشافعي رحمة الله عليه: لا يحرم.

احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال: إنه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحة أبيه، والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن نكاح موطوئة أبيه.

إنما قلنا: إن النكاح عبارة عن الوطء لوجوه:

الأول: قوله تعالى: فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره [البقرة] أضاف هذا النكاح إلى الزوج، والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لأن تحصيل الحاصل محال، ولأنه لو كان المراد بالنكاح فى هذه الآية هو العقد لوجب أن

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے یہ بات تسلیم کرلی کہ ''وطی'' کا نام ہی نکاح رکھا جاتا ہے، لیکن ''عقد'' کا نام بھی تو نکاح رکھا جاتا ہے، پس تم نے آیت کا جو محمل ذکر کیا، وہ ہمارے ذکر شدہ محمل سے اولیٰ کیونکر ہوسکتا ہے؟

اور جہاں تک اس پہلی وجہ کا تعلق ہے جس کا کرخی نے ذکر کیا ہے تو وہ انتہائی کمزور ہے، جس کی دو وجوہات ہیں:

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا أن المراد من النكاح فى هذه الآية ليس هو العقد، فتعين أن يكون هو الوطء لأنه لا قائل بالفرق.

الثاني: قوله تعالى: وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح (النساء)والمراد من النكاح هاهنا الوطء لا العقد، لأن أهلية العقد كانت حاصلة أبدا .

الثالث: قوله تعالى: الزانى لا ينكح إلا زانية .

فلو كان المراد هاهنا العقد لزم الكذب .

الرابع:قوله عليه الصلاة والسلام: ناكح اليد ملعون ومعلوم أن المراد ليس هو العقد بل هو الوطء.
فثبت بهذه الوجوه أن النكاح عبارة عن الوطء، فلزم أن يكون قوله تعالى: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أى: ولا تنكحوا ما وطئهن آباؤكم، وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية.

لا يقال: كما أن لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد/ أيضا بمعنى العقد قال تعالى:"وأنكحوا الأيامى منكم" "فانكحوا ما طاب لكم من النساء" "إذا نكحتم المؤمنات"

وقوله عليه الصلاة والسلام: ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح.فلم كان حمل اللفظ على الوطء أولى من حمله على العقد؟

أجابوا عنه من ثلاثة أوجه:

الأول: ما ذهب إليه الكرخى وهو أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد، بدليل أن لفظ النكاح فى أصل اللغة عبارة عن الضم، ومعنى الضم حاصل فى الوطء لا فى العقد، فكان لفظ النكاح حقيقة فى الوطء .ثم إن العقد سمى بهذا الاسم لأن العقد لما كان سببا له أطلق اسم المسبب على السبب، كما أن العقيقة اسم للشعر الذى يكون على رأس الصبى حال ما يولد، ثم تسمى الشاة التى تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا هاهنا.

واعلم أنه كان مذهب الكرخى أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد فى حقيقته ومجازه معا، فلا جرم كان يقول: المستفاد من هذه الآية حكم الوطء، أما حكم العقد فإنه غير مستفاد من هذه الآية، بل من طريق آخر ودليل آخر.

الوجه الثاني: أن من الناس من ذهب إلى أن اللفظ المشترك يجوز استعماله فى مفهوميه معا فهذا القائل قال: دلت الآيات المذكورة على أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء وفى العقد معا، فكان قوله:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

کرخی کی مذکورہ بات کے کمزور ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ''وطی'' ''عقد'' کا مسبب ہے، تو جس طرح مسبب کے نام کا مجازی طور پر سبب کے اوپر اطلاق اچھا ہے، اسی طرح سبب کے نام کا مجازی طور پر مسبب کے اوپر اطلاق بھی اچھا ہے، پس جس طرح یہ کہے جانے کا احتمال ہے کہ ''نکاح'' نام ہے، وطی کا، پھر اس نام کا اطلاق ''عقد'' پر اس کے ''وطی'' کا سبب ہونے کی وجہ سے کرلیا گیا ہے، تو اسی طرح سے یہ کہے جانے کا بھی احتمال ہے کہ نکاح نام ہے ''عقد'' کا، پھر اس نام کا

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم نهيا عن الوطء وعن العقد معا، حملا للفظ على كلا مفهوميه.
الوجه الثالث: فى الاستدلال، وهو قول من يقول: اللفظ المشترك لا يجوز استعماله فى مفهوميه معا.
قالوا: ثبت بالدلائل المذكورة أن لفظ النكاح قد استعمل فى القرآن فى الوطء تارة وفى العقد أخرى، والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الأصل، ولا بد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز.
وإذا كان كذلك كان قوله: ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين، والنهى عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة، فإن النهى عن التزويج يكون نهيا عن العقد وعن الوطء معا، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير هذا الاستدلال.
والجواب عنه من وجوه:
الأول: لا نسلم أن اسم النكاح يقع على الوطء، والوجوه التى احتجوا بها على ذلك فهى معارضة بوجوه:
أحدها: قوله عليه الصلاة والسلام: النكاح سنتى .ولا شك أن الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له، وإلا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت أن النكاح سنة، وثبت أن الوطء ليس سنة، ثبت أن النكاح ليس عبارة عن الوطء.
كذلك التمسك بقوله: تناكحوا تكثروا.
ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا إذنا فى مطلق الوطء.
وكذلك التمسك بقوله تعالى: وأنكحوا الأيامى منكم ،وقوله: فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يقال: لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا، وذلك لأنا لو قلنا: الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز فى دلائلنا، ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اطلاق ''وطی'' پر اس لیے کرلیا گیا ہے کہ ''وطی'' اس کا مسبب ہے، تو ان دونوں میں سے ایک، دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ کیونکر ہوگا؟ بلکہ وہ احتمال، جو ہم نے ذکر کیا، وہ اولیٰ ہوگا، کیونکہ سبب کا مسبب کے لیے التزام'' اَتـم '' ہے، مسبب کے سببِ معین کے لیے التزام کے مقابلے میں، کیونکہ ایک حقیقت کے حصول کے لیے اسبابِ کثیرہ کا ہونا ممتنع نہیں، جیسا کہ ملک، جو بیع اور ہبہ اور وصیت اور میراث، ان تمام اسباب سے حاصل ہوجاتی ہے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مجاز کے جواز کے لیے ایک کا دوسرے ساتھ لازم ہونا شرط ہے، جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح کا نام ''عقد'' میں حقیقت ہے، اور وطی میں مجاز ہے، اور یہ اپنے عکس (یعنی وطی میں حقیقت اور عقد میں مجاز ہونے) کے مقابلے میں اولیٰ ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

لأنا نقول: أنتم تساعدون على أن لفظ النكاح مستعمل فى العقد، فلو قلنا: إن النكاح حقيقة فى الوطء لزم دخول التخصيص فى الآيات التى ذكرناها، ولزم القول بالمجاز فى الآيات التى ذكر النكاح فيها بمعنى العقد، أما لو قلنا: إن النكاح فيها بمعنى الوطء فلا يلزمنا التخصيص، فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا، وقولنا يوجب المجاز فقط، فكان قولنا أولى.

الوجه الثانى: من الوجوه الدالة على أن النكاح ليس حقيقة فى الوطء قوله عليه الصلاة والسلام: ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح .أثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح، وهذا يقتضى أن لا يكون السفاح نكاحا، والسفاح وطء، فهذا يقتضى أن لا يكون الوطء نكاحا.

الوجه الثالث: أنه من حلف فى أولاد الزنا: أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يحنث، ولو كان الوطء نكاحا لوجب أن يحنث، وهذا دليل ظاهر على أن الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة (التفسير الكبير لفخر الدين الرازى، ج۰ ۱ ص۱٦ الٰى ۱۸، سورة النساء)

[1] الثانى: سلمنا أن الوطء مسمى بالنكاح، لكن العقد أيضا مسمى به، فلم كان حمل الآية على ما ذكرتم أولى من حملها على ما ذكرنا؟

أما الوجه الأول: وهو الذى ذكره الكرخى فهو فى غاية الركاكة، وبيانه من وجهين:

الأول : أو الوطء مسبب العقد، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكذلك يحسن إطلاق اسم السبب على المسبب مجازا .فكما يحتمل أن يقال: النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء، فكذلك يحتمل أن يقال: النكاح اسم للعقد، ثم أطلق

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

کرخی کی مذکورہ بات کے کمزور ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ نکاح اگر وطی میں حقیقت اور ''عقد'' میں مجاز ہو، تو اصولِ فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ایک لفظ کا اس کی حقیقت اور مجاز میں ایک ساتھ استعمال جائز نہیں، پس اس صورت میں یہ بات لازم آئے گی کہ مذکورہ آیت ''عقد'' کے حکم پر دلالت کرتی ہے، اور اس کا اگرچہ کرخی نے التزام کیا ہے، لیکن یہ قطعی دلیل کی رُو سے نا قابلِ اعتبار اور مردود بات ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کا سبب یہ ہے کہ لوگ اپنے آباء کی ازواج سے نکاح کیا کرتے تھے، اور مسلمانوں کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ آیت کے نزول کے سبب کا آیت کے تحت داخل ہونا ضروری ہے، اور سببِ نزول کے علاوہ کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ آیت کے تحت داخل ہوتا ہے کہ نہیں۔

اور جہاں تک سببِ نزول کے اس آیت میں داخل ہونے کا تعلق ہے، تو اس پر امت کے درمیان اجماع پایا جاتا ہے، پس جب مفسرین کا اجماع اس بات پر ثابت ہو گیا کہ اس آیت کے نزول کا سبب ''عقد'' ہے، نہ کہ ''وطی'' اور مسلمانوں کے اجماع سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ نزول کے سبب کا مراد ہونا بھی ضروری ہوا کرتا ہے، تو بالاجماع یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس آیت کی مراد ''عقد'' سے ہی منع کرنا ہے، اور اس طرح کرخی کا قول مذکورہ قطعی دلیل کے برخلاف واقع ہوگا، جسکی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

هـذا الاسـم على الوطء لكون الوطء مسببا له، فلم كان أحدهما أولى من الآخر؟ بل الاحتمال الذى ذكرنـاه أولـى، لأن استلزام السبب للمسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين، فإنه لا يمتنع أن يكـون لـحصـول الـحقيقة الواحدة أسباب كثيرة، كالملک فإنه يحصل بالبيع والهبة والوصية والإرث، ولا شک أن الـمـلازمة شـرط لـجـواز المجاز، فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة فى العقـد مجاز فى الوطء أولى من عكسه (التـفسيـر الـكبير لفخر الدين الرازى، ج ١٠ ص ١٨، سورة النساء)

وجہ سے وہ قطعاً فاسد و مردود ہوگا۔

اور جہاں تک ان حضرات کی طرف سے ذکر کردہ دوسری وجہ کا تعلق ہے کہ ہم نکاح کے لفظ کو اس کے دونوں مفہوموں پر محمول کرتے ہیں، تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی باطل ہے، جس کے بطلان کی وجہ ہم اصولِ فقہ میں بیان کرچکے ہیں۔

اور جہاں تک ان حضرات کی طرف سے بیان کردہ تیسری وجہ کا تعلق ہے، تو ان حضرات کی طرف سے زیرِ بحث مسئلہ میں ذکر کردہ تمام وجوہات میں وہ عمدہ وجہ ہے، لیکن وہ بھی ضعیف ہے، کیونکہ ''وطی'' کے اندر جو ''ضم'' حاصل ہوتا ہے، وہ اجسام کے باہم قریب ہونے اور اجسام کے باہم متصل ہونے سے عبارت ہے، اور ''عقد میں جو ''ضم'' حاصل ہوتا ہے، اس کی یہ حیثیت نہیں ہوتی، کیونکہ ایجاب و قبول باقی نہ رہنے والی اصوات اور آوازوں کا نام ہے، اور ''ضم'' اور تلاقی اور تجاور کے معنیٰ کا اس میں پایا جانا محال ہے، اور جب صورتِ حال یہ ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ''وطی'' اور ''عقد'' کے مابین مفہومِ مشترک نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ نکاح کا لفظ اس میں حقیقت ہے، اور جب یہ بات باطل ہوگئی، تو سوائے اس کے کوئی بات باقی نہ رہی کہ یہ کہا جائے کہ نکاح کا لفظ ''وطی'' اور ''عقد'' کے درمیان مشترک ہے، اور یہ کہ ان دونوں میں سے ایک میں حقیقت ہے اور دوسرے میں مجاز ہے، اور اس صورت میں کلام پھر پہلی وجوہات کی طرف ہی لوٹے گا، اس بحث کا خلاصۂ کلام یہی ہے۔ [1]

---

[1] الوجه الثانی: أن النكاح لو كان حقيقة فی الوطء مجازا فی العقد، وقد ثبت فی أصول الفقه أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد فی حقيقته ومجازه معا، فحينئذ يلزم أن لا تكون الآية دالة على حكم العقد، وهذا وإن كان قد التزمه الكرخی لكنه مدفوع بالدليل القاطع، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية هو أنهم كانوا يتزوجون بأزواج آبائهم، وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لا بد أن يكون داخلا تحت الآية، بل اختلفوا فی أن غيره هل يدخل تحت

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور مذکورہ استدلال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہیں کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ نکاح ''وطی'' کے معنیٰ میں ہے، لیکن اس پر سوال عائد ہوتا ہے کہ تم نے یہ بات کیونکر کہی، جب کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''ما نکح آباؤ کم'' سے مراد منکوحہ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اہلِ علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ لفظِ ''ما'' غیر عقلاء کے لیے حقیقت ہے، پس اگر اس سے مراد یہاں پر منکوحہ ہو، تو یہ مجاز لازم آئے گا (یعنی ''ما'' کو عقلاء کے لیے مجازاً ماننا لازم آئے گا) جو کہ خلافِ اصل ہے، بلکہ اہلِ عرب اس بات پر متفق ہیں کہ ''ما'' اپنے مابعد کے ساتھ مصدر کو مقدر ماننے کی صورت میں ہوتا ہے، تو اس آیت کی تقدیر یہ ہوگی کہ'' ولا تنکحوا نکاح آبائکم'' اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ:

''النهى عن أن تنكحوا نكاحا مثل نكاح آبائكم ، فإن أنكحتهم كانت بغير ولى ولا شهود، وكانت موقتة، وكانت على سبيل القهر والإلجاء''

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الآية أم لا؟ وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذاك مجمع عليه بين الأمة، فإذا ثبت بإجماع المفسرين، أن سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء، وثبت بإجماع المسلمين أن سبب النزول لا بدأن يكون مرادا، ثبت بالإجماع أن النهى عن العقد مراد من هذه الآية، فكان قول الكرخى واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع، فكان فاسدا مردودا قطعا.

أما الوجه الثانى: مما ذكروه وهو أنا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه، فنقول: هذا أيضا باطل، وقد بينا وجه بطلانه فى أصول الفقه.

وأما الوجه الثالث: فهو أحسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب، وهو أيضا ضعيف لأن الضم الحاصل فى الوطء عبارة عن تجاور الأجسام وتلاصقها، والضم الحاصل فى العقد ليس كذلك لأن الإيجاب والقبول أصوات غير باقية، فمعنى الضم والتلاقى والتجاور فيها محال، وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال: إن لفظ النكاح حقيقة فيه، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد، ويقال: إنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر، وحينئذ يرجع الكلام إلى الوجهين الأولين، فهذا هو الكلام الملخص فى هذا(التفسير الكبير لفخر الدين الرازى، ج١٠ ص١٨، ١٩، سورة النساء)

پس اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ اس طرح کے مذکورہ نکاحوں سے منع فرمادیا ہے، مذکورہ آیت کی تفسیر میں یہ وجہ محمد بن جریر طبری سے منقول ہے۔

اور مذکورہ استدلال کا تیسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بات تسلیم کرلی کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد"**ما نکح آباؤکم**" سے مراد، منکوحہ ہے، جس کی تقدیر یہ ہے کہ"**ولا تنکحوا من نکح آباؤکم**" لیکن اللہ تعالیٰ کا ارشاد"**من نکح آباؤکم**" یہ عموم میں صریح نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کے کل اور بعض کا اس پر داخل کرنا صحیح ہے، تو یہ کہا جائے گا کہ"**ولا تنکحوا کل ما نکح آباؤکم ولا تنکحوا بعض من نکح آباؤکم**" اور اگر یہ عموم میں صریح ہو، تو لفظِ کل کا اس پر مکرر داخل کرنا اور لفظِ بعض کا اس پر نقصان کے ساتھ داخل کرنا لازم آئے گا، اور یہ بات معلوم ہے کہ واقعہ اس طرح نہیں ہے، جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد"**ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم**" عموم کا فائدہ نہیں دیتا، اور جب وہ عموم کا فائدہ نہیں دے گا، تو وہ محلِ نزاع (یعنی بغیر عقد کے مطلق وطی) کو شامل بھی نہیں ہوگا۔ [1]

---

[1] الوجه الثاني: في الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول: سلمنا أن النكاح بمعنى الوطء، ولكن لم قلتم:إن قوله: ما نكح آباؤكم المراد منه المنكوحة، والدليل عليه إجماعهم على أن لفظة ما حقيقة في غير العقلاء، فلو كان المراد منه هاهنا المنكوحة لزم هذا المجاز، وإنه خلاف الأصل، بل أهل العربية اتفقوا على أن ما مع بعدها في تقدير المصدر، فتقدير الآية: ولا تنكحوا نكاح آبائكم، وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن أن تنكحوا نكاحا مثل نكاح آبائكم، فإن أنكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود، وكانت موقتة، وكانت على سبيل القهر والإلجاء، فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الأنكحة، وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية.

الوجه الثالث: في الجواب عن هذا الاستدلال: سلمنا أن المراد من قوله: ما نكح آباؤكم المنكوحة، والتقدير: ولا تنكحوا من نكح آباؤكم ولكن قوله: من نكح آباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض عليه، فيقال: ولا تنكحوا كل ما نكح آباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح آباؤكم، ولو كان هذا صريحا في العموم لكان إدخال لفظ/ الكل عليه تكريرا، وإدخال لفظ البعض عليه نقصا، ومعلوم أنه ليس كذلك، فثبت أن قوله: ولا تنكحوا ما

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ استدلال کا چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بات تسلیم کر لی کہ یہ نہی محلِ نزاع کو شامل ہے، لیکن تم نے یہ بات کیوں کہی کہ یہ تحریم کا فائدہ دیتی ہے؟ کیا نہی کی بہت سی اقسام ایسی نہیں، جو تحریم کا فائدہ نہیں دیتیں؟ بلکہ تنزیہ کا فائدہ دیتی ہیں، پس تم نے یہ بات کیونکر کہی کہ واقعہ اس طرح نہیں؟

اس سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ خلافِ اصل ہے، لیکن جب اس کی کوئی دلیل پائی جائے، تو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، اور ہم اس نکاح کی صحت کے دلائل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب ذکر کریں گے۔

اور مذکورہ استدلال کا پانچواں جواب یہ ہے کہ تم نے جو یہ بات ذکر کی ہے کہ اس نکاح کے فساد کی دلیل پائی جاتی ہے، تو ہم اس موقع پر اس نکاح کی صحت کے چند دلائل ذکر کرتے ہیں:

اس نکاح کی صحت کی پہلی دلیل یہ ہے کہ یہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لہٰذا اس نکاح کا صحیح ہونا واجب ہوا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ نکاح امام ابوحنیفہ کے نزدیک منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن اس آیت کی وجہ سے وہ منھی عنه ہے، اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ کسی چیز سے ممانعت اس بات کی دلیل ہوا کرتی ہے کہ وہ فی نفسہٖ منعقد ہو جاتی ہے، امام ابوحنیفہ کا بیعِ فاسد اور یومُ النحر کے روزے کے مسئلے میں اصل مذہب یہی ہے، پس ان دونوں مقدمات کے مجموعے سے یہ بات لازم

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

نكح آباؤكم لا يفيد العموم، وإذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع.

لا يقال: لو لم يفد العموم لم يكن صرفه إلى بعض الأقسام أولى من صرفه إلى الباقي، فحينئذ يصير مجملا غير مفيد، والأصل أن لا يكون كذلك.

لأنا نقول: لا نسلم أن بتقدير أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله إنما هو التزوج بزوجات الآباء، فكان صرفه إلى هذا القسم أولى، وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية مجملة، ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع

(التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، ج ١٠ ص ١٩، سورة النساء)

آئی کہ مذکورہ نکاح امام ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق منعقد ہو جاتا ہے، اور جب اس صورت میں انعقاد کا قول ثابت ہو گیا، تو اس نکاح کی صحت کا قول بھی واجب ہو گیا، کیونکہ اس میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں۔ [1]

اس نکاح کی صحت کی دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ ''ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن'' جس میں مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت بیان کی گئی ہے اور ممانعت کو ایک غایت تک ممتد کیا گیا ہے، جو کہ ان عورتوں کا ایمان لانا ہے، اور جو حکم کسی غایت تک ممتد ہو، تو وہ اس غایت کے حصول کے وقت منتہی ہو جاتا ہے، لہٰذا ضروری ہوا کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت ان کے ایمان لانے کے وقت تک منتہی ہو، اور جب ممانعت کی انتہاء ہو جائے گی، تو جواز کا حکم حاصل ہو جائے گا، پس یہ آیت عورتوں سے نکاح کے جواز کا علی الاطلاق تقاضا کرتی ہے، اور اس بات میں شک نہیں کہ اس عموم میں باپ وغیرہ کی مزنیہ بھی داخل ہے (یعنی اگر باپ کی مزنیہ مشرکہ ہو، تو ایمان لانے کی غایت متحقق ہونے پر، اس سے نکاح جائز ہو جائے گا)

---

[1] الوجه الرابع: سلمنا أن هذا النهى يتناول محل النزاع، لكن لم قلتم: إنه يفيد التحريم؟ أليس أن كثيرا من أقسام النهى لا يفيد التحريم، بل يفيد التنزيه، فلم قلتم: إنه ليس الأمر كذلک؟ أقصى ما فى الباب أن يقال: هذا على خلاف الأصل، ولكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل، وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح إن شاء الله تعالى.
الوجه الخامس: أن ما ذكرتم هب أنه يدل على فساد هذا النكاح، إلا أن هاهنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه:
الحجة الأولى: هذا النكاح منعقد فوجب أن يكون صحيحا، بيان أنه منعقد أنه عند أبى حنيفة رضى الله عنه منهى عنه بهذه الآية، ومن مذهبه أن النهى عن الشىء يدل على كونه فى نفسه منعقدا وهذا هو أصل مذهبه فى مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر، فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هذا النكاح منعقدا على أصل أبى حنيفة، وإذا ثبت القول بالانعقاد فى هذه الصورة وجب القول بالصحة لأنه لا قائل بالفرق .فهذا وجه حسن من طريق الإلزام عليهم فى صحة هذا النكاح (التفسير الكبير لفخر الدين الرازى، ج١٠ ص١٩، ٢٠، سورة النساء)

اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس عموم میں بعض مواقع پر تخصیص داخل ہوگئی، اس لیے یہ غیر محلِ تخصیص میں حجت ہوکر باقی رہی (لیکن محلِ تخصیص کی دلیل پھر بھی درکار ہوگی)

اوراسی طرح سے ہم ان تمام عمومی نصوص سے استدلال کرتے ہیں جو نکاح کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ''وأنکحوا الأیامی ''اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء''

اوراسی طرح سے ہم اللہ تعالی کے اس ارشاد سے بھی دلیل پکڑتے ہیں کہ ''وأحل لکم ما وراء ذلکم ''اور کسی کے لیے یہ کہنا جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''ما وراء ذلکم '' کی ضمیر پہلے مذکور کی طرف لوٹ رہی ہے، اور پہلے جو چیز ذکر کی گئی، ان میں سے ایک یہ ہے'' ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم ''جس کی وجہ یہ ہے کہ ضمیر کا مذکور چیزوں میں سے قریب ترین کی طرف لوٹانا واجب ہوا کرتا ہے، اور قریب ترین جو چیز مذکور ہے وہ'' حرمت علیکم أمہاتکم '' ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا ارشاد '' وأحل لکم ما وراء ذلکم '' بھی اسی کی طرف لوٹے گا، اوراس میں اللہ تعالیٰ کا قول'' ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم ''داخل نہیں ہوگا۔ [1]

---

[1] الحجة الثانية: عموم قوله تعالى: ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن [البقرة: 221] نهى عن نكاح المشركات ومد النهى إلى غاية وهى إيمانهن، والحكم الممدود إلى غاية ينتهى عند حصول تلك الغاية، فوجب أن ينتهى المنع من نكاحهن عند إيمانهن، وإذا انتهى المنع حصل الجواز، فهذا يقتضى جواز نكاحهن على الإطلاق، ولا شك أنه يدخل فى هذا العموم مزنية الأب وغيرها.
أقصى ما فى الباب أن هذا العموم دخله التخصيص فى مواضع يبقى حجة فى غير محل التخصيص.
وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة فى باب النكاح كقوله تعالى: وأنكحوا الأيامى (النور) وقوله: فانكحوا ما طاب لكم من النساء (النساء)
وأيضا نتمسك بقوله تعالى: وأحل لكم ما وراء ذلكم [النساء: 24] وليس لأحد أن يقول: إن قوله: ما وراء ذلكم ضمير عائد إلى المذكور السابق، ومن جملة المذكور السابق قوله: ولا تنكحوا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے علاوہ ہم عمومی احادیث سے بھی دلیل پکڑتے ہیں، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ''إذا جائکم من ترضون دینہ فزوجوہ'' اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ''زوجوا بناتکم الأکفاء'' پس یہ تمام عمومی نصوص ''محلِ نزاع'' کو بھی شامل ہیں۔

اور یہ بات جان لینی چاہیے کہ ہم اصولِ فقہ میں یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ کثرتِ دلائل کے ساتھ ترجیح دینا بھی جائز ہے، اور جب صورتِ حال یہ ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر بالفرض یہ بات ثابت مان لی جائے کہ نکاح ''وطی'' میں حقیقت ہے ''عقد'' میں مجاز ہے، تو اگر ہم اس آیت کو ''عقد'' پر محمول کریں، تو صرف ایک ہی مجاز لازم آئے گا، اور اگر ہم اس آیت کو حرمتِ نکاح پر محمول کریں، تو مذکورہ کثیر تخصیصات لازم آئیں گی، پس ہماری جانب سے ترجیح کثرتِ دلائل کے سبب سے ہوگی۔

اس نکاح کی صحت کی تیسری دلیل اس مسئلہ میں مشہور حدیث ہے کہ '' الحرام لا یحرم الحلال ''۔

زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ شراب کا ایک قطرہ، جب پانی کے پیالے میں گر جائے، تو یہاں حرام، حلال کو حرام کر دیتا ہے، اور جب منکوحہ عورت اجنبی عورتوں کے ساتھ خلط ملط ہو جائے، اور عورتوں میں اشتباہ ہو جائے، تو یہاں پر حرام چیز، حلال کو حرام کر دیتی ہے، لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس میں تخصیص صرف بعض صورتوں میں داخل ہوئی ہے (تمام

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ما نکح آباؤکم وذلک لأن الضمیر یجب عودہ إلی أقرب المذکورات، وأقرب المذکورات إلیہ هو من قولہ: حرمت علیکم أمهاتکم ،فکان قولہ: وأحل لکم ما وراء ذلکم عائدا إلیہ، ولا یدخل فیہ قولہ: ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم(التفسیر الکبیر لفخر الدین الرازی، ج۱۰ ص۲۰، سورۃ النساء)

صورتوں میں داخل نہیں ہوئی، جس میں محلِ نزاع والی صورت بھی داخل ہے) اور یہ چیز استدلال کے لیے مانع نہیں۔ [1]

اس نکاح کی صحت کی چوتھی دلیل قیاس کی رُو سے یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ جوازِ نکاح کا مقتضیٰ قائم ہے، اور محلِ اجماع اور محلِ نزاع کے مابین فرق کرنے والی چیز ظاہر ہے، لہٰذا جواز کا قول واجب ہوگا، اور وہ مقتضیٰ یہ ہے کہ اس عورت کے نکاح کو ان تمام عورتوں کے اس نکاح پر قیاس کیا جائے، جو متفق علیہ شرائط پائے جانے کے وقت ہوا کرتا ہے، جن میں نکاح کی مصالح جمع ہوتی ہیں، اور فرق کرنے والی چیز یہ ہے کہ شریعت نے اس محرمیت کے ثبوت کا حکم لگایا ہے، جس میں نکاح کے سبب سے رشتہ داری حاصل ہوتی ہے، اور اس کو باقی رکھنے کی سعی کا حکم دیا ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ یہ چیز زنا کے لائق نہیں (کہ اس زنا کے تعلق کو باقی رکھنے کی سعی کی جائے)

جہاں تک پہلے مقام، یعنی محلِ اجماع کے حکم کا معاملہ ہے، تو اس کی تقریر یہ ہے کہ جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا، تو اگر اس منکوحہ عورت پر اس ناکح شخص کا

---

[1] وأيضا نتمسک بعمومات الأحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام: إذا جائكم من ترضون دينه فزوجوه. وقوله: زوجوا بناتكم الأكفاء.
فكل هذه العمومات يتناول: محل النزاع.
واعلم أنا بينا فی أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز، وإذا كان كذلک فنقول بتقدير أن يثبت لهم أن النكاح حقيقة فی الوطء مجاز فی العقد، فلو حملنا الآية على العقد لم يلزمنا إلا مجاز واحد، وبتقدير أن نحمل تلک الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل.
الحجة الثالثة: الحديث المشهور فی المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام: الحرام لا يحرم الحلال.
أقصى ما فی الباب أن يقال: إن قطرة من الخمر إذا وقعت فی كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال، وإذا اختلطت المنكوحة بالأجنبيات واشتبهت بهن، فههنا الحرام حرم الحلال، إلا أنا نقول: دخول التخصيص فيه فی بعض الصور، ولا يمنع من الاستدلال به (التفسير الكبير لفخر الدين الرازی، ج٠ ١ ص٢٠، سورة النساء)

والد اور بیٹا (بوجہ نامحرم ہونے کے) داخل نہیں ہوگا، اور اس ناکح شخص پر منکوحہ عورت کی والدہ اور بیٹی (بوجہ نامحرم ہونے کے) داخل نہیں ہوگی، تو عورت گھر میں قیدی ہونے کی طرح باقی رہ جائے گی، اور زوجین کے اکثر مصالح معطل ہو کر رہ جائیں گے، اور اگر ہم دونوں کو اس دخول کی اجازت دے دیں، اور محرمیت کا حکم نہ لگائیں، تو بعض اوقات بعض کی، بعض کی طرف نظر ممتد ہو جائے گی، اور ایک دوسرے کی طرف میلان اور رغبت پیدا ہو جائے گی، اور اس عورت کی ماں، یا بیٹی کے ساتھ نکاح ہونے کے وقت ان عورتوں کے مابین شدید نفرت پیدا ہو جائے گی، کیونکہ اقرباء سے ایذاء کا صدور زیادہ قوی ہوتا ہے، واقع ہونے کے اعتبار سے بھی، اور شدید تکلیف و ایذاء کا باعث ہونے کے اعتبار سے بھی، اور شدید نفرت پیدا ہونے کے نتیجے میں طلاق اور فراق کی نوبت لازم آ جائے گی، لیکن جب محرمیت کا رشتہ قائم ہو جائے گا، تو مذکورہ طمع ختم ہو جائے گی، اور شہوت ٹھنڈی پڑ جائے گی، اور مذکورہ ضرر لازم نہیں آئے گا، اور اس طرح کے مفسدہ سے زوجین کے مابین نکاح قائم رہے گا، جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ شریعت کی طرف سے مذکورہ محرمیت کے حکم سے مقصود زوجین کے درمیان حاصل ہونے والے تعلق اور رشتہ کو برقرار رکھنا ہے، اور جب شرعی محرمیت کا مقصود اس اتصال کو باقی رکھنا ہے، تو یہ بات معلوم ہے کہ نکاح کے وقت حاصل ہونے والے اتصال اور تعلق کو باقی رکھنا، شرعاً مطلوب ہے، اس لیے مذکورہ محرمیت کو ثابت کرنے کا شرعی حکم انتہائی مناسب ہے۔

اور جہاں تک زنا کے وقت حاصل ہونے والے اتصال اور تعلق کا معاملہ ہے، تو شرعاً اس کا باقی رکھنا مطلوب نہیں ہے، اس لیے شرعی اعتبار سے اس محرمیت کو ثابت رکھنے کا حکم مناسب نہیں ہے، اور یہ دونوں بابوں میں فرق کی مناسب اور

مقبول وجہ ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے یہی قول اس مسئلہ میں ایک مناظرہ کے وقت کیا تھا، آپ نے فرمایا تھا کہ ایک وطی کی میں تعریف کرتا ہوں، اور ایک وطی پر میں رجم کرتا ہوں، تو یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کے مشابہ کیسے ہوسکتی ہیں؟ اور ہم مسئلۂ ہٰذا میں اسی قدر کلام پر اکتفاء کرتے ہیں۔

اور یہ بات جان لینی چاہیے کہ اس تفصیل کے ذکر کرنے کا سبب یہ ہے کہ ابو بکر رازی نے اپنی تصنیف میں اس مسئلہ پر طولِ لاطائل کلام کیا ہے، جس میں کلمات باہم مختلط ہو گئے ہیں، اور فاسد اور کمزور وجوہات کو طول دے دیا گیا ہے، پھر جب امام شافعی کے ساتھ ہونے والے مکالمے تک رسائی ہوئی، تو بے ادبی تک نوبت پہنچ گئی، اور اس طویل بحث سے نہ تو اپنے مذہب کا کوئی فائدہ ہوا، اور نہ ہی مخالف مذہب کو ضرر لاحق ہوا، اس قسم کی بحث قابلِ افسوس ہے، اس لیے ہم نے مذکورہ طویل بحث کا علمی جائزہ لیا، اور حتی الامکان عدل وانصاف کو ملحوظ رکھا، قیمتی موتیوں کو چنا اور قوانینِ اصول اور قواعدِ فقہ پر منطبق ہونے والے درست جوابات کے مطابق تقریر کی'' ونسأل اللہ حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة'' ۔انتہٰی۔[1]

---

[1] الحجة الرابعة: من جهة القياس أن نقول: المقتضى لجواز النكاح قائم، والفارق بين محل الإجماع وبين محل النزاع ظاهر، فوجب القول بالجواز، أما المقتضى فهو أن يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها، بجامع ما فى النكاح من المصالح، وأما الفارق فهو أن هذه المحرمية إنما حكم الشرع بثبوتها، سعيا فى إبقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم أن هذا لا يليق بالزنا.

بيان المقام الأول: من تزوج بامرأة، فلو لم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه .ولم تدخل على الرجل أم المرأة وبنتها، لبقيت المرأة كالمحبوسة فى البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا فى هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض إلى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بأمها أو ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن، لأن صدور الإيذاء عن الأقارب أقوى وقعا وأشد إيلاما وتأثيرا، وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

استاذ ابوزہرہ نے بھی ''زهرة التفاسير ''میں ''عقدِ نکاح'' کے نتیجہ میں نصِ قرآنی سے ثابت ہونے والی، اصولی وفروعی محرمیت کی ضرورت وحکمت پر کلام کیا ہے، اور ''زنا ودواعیِ زنا'' کے نتیجہ میں اس ضرورت وحکمت کا فقدان پایا جاتا ہے۔ ۱؎

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أما إذا حصلت المحرمية انقطعت الأطماع وانحبست الشهوة، فلا يحصل ذلک الضرر، فبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية، السعى فى تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين، وإذا كان المقصود من شرع المحرمية إبقاء ذلک الاتصال، فمعلوم أن الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء، فيتناسب حكم الشرع بإثبات هذه المحرمية.

وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء، فلم يتناسب حكم الشرع بإثبات هذه المحرمية، وهذا وجه مقبول مناسب فى الفرق بين البابين، وهذا هو من قول الإمام الشافعى رضى الله عنه عند مناظرته فى هذه المسألة محمد بن الحسن حيث قال: وطء حمدت به، ووطء رجمت به، فكيف يشتبهان؟

ولنكتف بهذا القدر من الكلام فى هذه المسألة.

واعلم أن السبب فى ذكر هذا الاستقصاء هاهنا أن أبا بكر الرازى طول فى هذه المسألة فى تصنيفه، وما كان ذلک التطويل إلا تطويلا فى الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة، ثم إنه لما آل الأمر إلى المكالمة مع الإمام الشافعى أساء فى الأدب وتعدى طوره، وخاض فى السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن إيراد حججه، ثم إنه بعد أن كتب الأوراق الكثيرة فى الترهات التى لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها، أظهر القدح الشديد والتصلف العظيم فى كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم، ولو كان من أهل التحصيل لبكى على نفسه من تلک الكلمات التى حاول نصرة قوله بها، ولتعلم الدلائل ممن كان أهلا لمعرفتها، ومن نظر فى كتابنا ونظر فى كتابه وأنصف علم أنا أخذنا منه خرزة، ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الأصول، منطبقة على قواعد الفقه، ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة(التفسير الكبير لفخر الدين الرازى، ج١٠ ص ٢٠، ٢١، سورة النساء)

۱؎ (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) التى تعرضنا لذكر أحكامها فى ابتداء القول فى المحرمات، وهذه النصوص شملت ثلاث طوائف.

أولاها :(أمهات نسائكم) وأمهات من كانت زوجة للشخص يكُن حراما سواء أكن أمهات صلبيات أم جدات، فيشمل النص كل الجدات، لما ذكرنا من أن كلمة الأمهات تشمل الجدات، ولإجماع الفقهاء على ذلک، ولبيان النبى -صلى الله عليه وسلم -.

وأما من عقد عليها وافترق تحرم عليه، سواء أدخل بها أم لم يدخل؛ لأن الأم توحش صدر ابنتها إذا

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور امام رازی اپنی مذکورہ تفسیر میں آگے چل کر فرماتے ہیں کہ:

” قال الشافعی رحمه الله: البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزانی .وقال أبو حنيفة: تحرم .حجة الشافعی أنها ليست بنتا له فوجب أن لا تحرم، إنما قلنا: إنها ليست بنتا لوجوه:

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

تزوجت من مطلقها، ولأن الأم لا يليق بها أن تتطلع إلى الزواج ممن كان زوج ابنتها، ولو لم يدخل بها، فإن ذلک مخل بكرامة الأمومة وشرفها وحنانها، وهو سبيل لقطع رحمها، وشيوع ذلک يؤدى إلى الفساد.

والطائفة الثانية بينها الله تعالى بقوله :(وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم)

والربيبة هى ابنة الزوجة لأن الزوج فى أكثر الأحوال يَرُبُّهَا أى يربيها ويعطف عليها، وهى فى غالب الأحوال تكون فى حجره، أى فى بيته وتحت رعايته، فقوله تعالى :(اللَّاتِى فِى حُجُورِكُم) كناية عن الرعاية والحياطة والعطف، وغيرها من أنواع البر التى يحوط بها أولاد زوجته من غيره إن كان رجلا عطوفا كريما، وهذا الوصف جار مجرى العادة، والتعبير فيه مجازى لبيان قبح من يتزوج بنات امرأته، وقد اشترط للتحريم أن يكون قد دخل بزوجته التى افترق عنها، وأراد أن يتزوج ابنتها، ولذلک صرح سبحانه وتعالى بالحل، إن لم يكن قد دخل بالام وافترق عنها وأراد الزواج بالبنت، إذ قال سبحانه :(فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) أى لا إثم عليكم فى أن تعقدوا عليهن، وإن المعانى التى من أجلها حرم الزواج بالأم عند العقد على البنت ليست قوية فى حال التزوج بالبنت بعد الافتراق عن الأم، فالأم لها من الحنان والعطف والشفقة ما يجعلها تغفر لابنتها تزوجها ممن كان زوجها إذا لم يكن دخول، ولأن البنت ليس فيها من الكرامة والاحترام والشرف ما للأم الرء وم العطوف، لذلک اشترط فى التحريم الدخول بها.

والحكمة فى التحريم واضحة، لأنه لو كانت الإباحة، فيباح للرجل أن يطلق الأم المدخول بها ويتزوج ابنتها، ويطلق البنت ويتزوجها، لأدى ذلک إلى إلى تقطيع الأرحام بين الأم والبنت، ولأدى إلى التضييق فى الأسرة، فلا يباح للرجل أن يضم إليه أولاد امرأته، ولا يباح له أن يعطف على بناتها، ويؤويهن عنده إن كن فى حاجة إلى إيواء ، خشية أن يؤدى ذلک إلى الرغبة فى الزواج بواحدة منهن.

والطائفة الثالثة بين سبحانه وتعالى تحريمها بقوله :(وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) والحلائل جمع حليلة وهى الزوجة التى تحل، والأبناء يشملون الأولاد من الطبقة الأولى والطبقات الأخرى، وقد انعقد الإجماع على ذلک، فمن كانت زوجة ابنه أو ابن ابنه أو ابن بنته لا تحل له لأنها كانت حليلة لأحد هؤلاء ، والتحريم ثابت سواء أدخل بها فرعه أم لم يدخل(زهرة التفاسير،لابى زهرة، ج۳، ص۱۶۳۳، ۱۶۳۴،سورة النساء)

الأول: أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة، وهى كونها مخلوقة من مائه، أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب، والأول باطل على مذهبه طردا وعكسا، أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها فى داره فأتت بولد، فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال: لا يثبت نسبها إلا عند الاستلحاق، ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف فى ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق، وأما العكس فهو أن المشرقى إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد، فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه، فثبت أن القول بجعل التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول أبى حنيفة.

وأما إذا قلنا: النسب إنما يثبت بحكم الشرع، فههنا أجمع المسلمون على أنه لا نسب لولد الزنا من الزانى، ولو انتسب إلى الزانى لوجب على القاضى منعه من ذلك الانتساب، فثبت أن انتسابها إليه غير ممكن، لا بناء على الحقيقة، ولا بناء على حكم الشرع.

الوجه الثانى: التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام: الولد للفراش وللعاهر الحجر. فقوله: الولد للفراش يقتضى حصر النسب فى الفراش.

الوجه الثالث: لو كانت بنتا له لأخذت الميراث لقوله تعالى: للذكر مثل حظ الأنثيين [النساء] ولثبتت له ولاية الإجبار، لقوله

عليه السلام: زوجوا بناتكم الأكفاء. ولوجب عليه نفقتها وحضانتها، ولحلت الخلوة بها، فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية، وإذا ثبت أنها ليست بنتا له وجب أن يحل التزوج بها، لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية، أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة، وهذا الحصر ثابت بالإجماع.

والبنتية باطلة كما ذكرنا، وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة، فثبت أنها غير محرمة على الزاني والله أعلم.(التفسير الكبير للرازي، ج۱۰ ص ۲۵،سورة النساء)

ترجمہ: ’’امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو لڑکی زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو، تو وہ زانی پر حرام نہیں ہوتی، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حرام ہو جاتی ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ وہ لڑکی زانی کی بیٹی نہیں ہے، لہٰذا ضروری ہوا کہ وہ حرام نہ ہو، اور ہم نے جو یہ بات کہی کہ وہ زانی کی بیٹی نہیں ہے، اس کی چند وجوہات ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک، یا تو اس لڑکی کا حقیقی بیٹی ہونا، ثابت کیا جائے، کیونکہ وہ زانی کے پانی سے پیدا ہوئی ہے، یا شریعت اس نسب کے ثبوت کا حکم لگاتی ہو۔

پہلی بات، یعنی حقیقت میں بیٹی ہونا، تو امام ابوحنیفہ کے مذہب پر طرداً اور عکساً باطل ہے، طرداً تو اس لیے باطل ہے کہ جب کوئی شخص باکرہ باندی کو خریدے، اور اس کو ثیبہ بنادے اور اس باندی کو اپنے گھر میں روک کر رکھے، پھر اس کے بچہ پیدا ہو جائے، تو اس بچہ کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ بچہ اس آقا کے پانی سے ہی پیدا ہوا ہے، لیکن اس کے باوجود امام ابوحنیفہ کا کہنا یہ ہے کہ اس کا نسب اسی وقت

ثابت ہوگا، جب وہ آقا اس کے نسب کا اقرار کرے۔

اگر سبب بچہ کا اس کے پانی سے پیدا ہونا ہی ہوتا، تو دعوے کے بغیر اس کے نسب کے ثابت ہونے میں توقف نہ کیا جاتا۔

اور عکساً اس لیے باطل ہے کہ جب کوئی مشرق میں موجود شخص، مغرب میں موجود عورت سے نکاح کرے، اور اس عورت کو وہاں پر رہتے ہوئے ہی بچہ پیدا ہو جائے، تو امام ابوحنیفہ یہاں پر نسب کو ثابت قرار دیتے ہیں، باوجودیکہ یہ بات یقینی ہے کہ وہ بچہ شوہر کے پانی سے پیدا نہیں ہوا۔

جہاں تک دوسری بات کا تعلق ہے، یعنی ہم یہ کہیں کہ نسب کے ثبوت کا شریعت نے حکم دیا ہے، تو یہاں پر مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ زنا سے پیدا شدہ اولاد کا زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا، اور اگر وہ بچہ زانی کی طرف منسوب کیا جائے، تو قاضی کے ذمہ اس نسبت سے روکنا واجب ہے، جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زانی کی طرف انتساب ممکن نہیں، نہ تو حقیقت کی بناء پر اور نہ حکمِ شرع کی بناء پر۔

اور زنا سے پیدا شدہ لڑکی کے زانی کی بیٹی نہ ہونے کی دوسری وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ "**الولد للفراش وللعاهر الحجر**" نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "**الولد للفراش**" یہ نسب کے فراش میں ہونے کے حصر کا تقاضا کرتا ہے۔

اور زنا سے پیدا شدہ لڑکی کے زانی کی بیٹی نہ ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر وہ لڑکی، زانی کی بیٹی ہوتی، تو وہ زانی کی میراث بھی پاتی، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ "**للذكر مثل حظ الأنثيين**" اور اس زانی کے لیے "**ولایۃِ اجبار**" بھی ثابت ہوتی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ "

زوجوا بناتکم الأکفاء''اورزانی کے ذمہ اس لڑکی کا نفقہ اوراس کی پرورش بھی واجب ہوتی ، اوراس کے ساتھ خلوت بھی حلال ہوتی ، لیکن جب ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ،تو ہم نے بیٹی ہونے کی نفی کو جان لیا، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ اس کی بیٹی نہیں،تو زانی کے لیے اس لڑکی سے نکاح کرنا بھی حلال ہوا، کیونکہ اس لڑکی سے نکاح کا حرام ہونا، یا تو بیٹی ہونے کی وجہ سے ہوگا، یا اس وجہ سے ہوگا کہ زنا حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتا ہے، اور یہ حصر بالاجماع ثابت ہے۔

اور بیٹی ہونے کا حکم لگانا تو باطل ہے،جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

اور زنا کے سبب سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت بھی باطل ہے،جیسا کہ اس مسئلہ کی شرح کے ضمن میں پہلے گزر چکا ہے،جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ لڑکی زانی پرحرام نہیں ہے،**و اللّٰہ اعلم**(تفسیرِ کبیر)

اورامام رازی اپنی مذکورہ تفسیر میں مزید فرماتے ہیں کہ:

المسألة الثالثة :تمسک أبو بکر الرازی فی إثبات أن الزنا یوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالی :وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن قال :لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء کان الوطء نکاحا أو سفاحا، فدل هذا علی أن الزنا بالأم یوجب تحریم البنت.

وهذا الاستدلال فی نهایة الضعف، وذلک لأن هذه الآیة مختصة بالمنکوحة لدلیلین :

الأول :أن هذه الآیة إنما تناولت امرأة کانت من نسائه قبل دخوله بها والمزنی بها لیست کذلک، فیمتنع دخولها فی الآیة بیان

الأول من وجهين :

الأول :أن قوله :من نسائكم اللاتی دخلتم بهن يقتضی أن كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها.

والثانی :أنه تعالى قسم نساء هم إلى من تكون مدخولا بها، وإلى من لا تكون كذلک، بدليل قوله :فإن لم تكونوا دخلتم بهن وإذا كان نساؤهم منقسمة إلى هذين القسمين علمنا أن كون المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها، وأما بيان أن المزنية ليست كذلک، فذلک لأن فی النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها، أما فی الزنا فإنه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضی صيرورتها من نسائه، فثبت بهذا أن المزنية غير داخلةفی هذه الآية.

الثانی :لو أوصى لنساء فلان، لا تدخل هذه الزانية فيهن، وكذلک لو حلف على نساء بنی فلان، لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية، فثبت ضعف هذا الاستدلال والله أعلم (التفسير الكبير لفخر الدين الرازی، ج۱۰ ص۲۹، سورة النساء)

ترجمہ: ابوبکر رازی نے سورہ نساء کی آیت ''وربائبكم اللاتی فی حجوركم من نسائكم اللاتی دخلتم بهن '' سے زنا کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کی دلیل پکڑی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ ''دخول'' مطلق ''وطی'' کا نام ہے، خواہ وطی ''نکاح'' کے طور پر ہو، یا ''زنا'' کے طور پر، جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ماں کے ساتھ ''زنا'' بیٹی کی حرمت کو ثابت کر دیتا ہے۔

لیکن یہ استدلال انتہائی ضعیف ہے، کیونکہ یہ آیت منکوحہ عورت کے ساتھ مختص

ہے، جس کی دو دلیلیں ہیں۔

اس آیت کے منکوحہ عورت کے ساتھ مختص ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ یہ آیت اس عورت کے لیے ہے، جو اس کی عورتوں (یعنی بیویوں) میں سے ہو، اور ابھی تک اس کے ساتھ دخول نہ کیا ہو، اور جس عورت سے زنا کیا جائے، وہ اس کی عورتوں (یعنی بیویوں) میں سے ہے ہی نہیں، لہٰذا آیت میں مزنیہ عورت کو داخل کرنا، ممتنع ہے، جس کی دو وجوہات ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ''**من نسائکم اللاتی دخلتم بھن** '' یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دخول سے قبل وہ اس کی عورتوں (یعنی بیویوں) میں سے ہو (اور مزنیہ عورت دخول، یعنی زنا سے پہلے اس کی عورتوں و بیویوں میں سے نہیں ہوتی)

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن عورتوں (یعنی بیویوں) کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، ایک مدخول بہا، اور دوسری غیر مدخول بہا، جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ''**فإن لم تکونوا دخلتم بھن** '' اور جب وہ (منکوحہ) عورتیں ان دو قسموں میں منقسم ہیں، تو ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ عورت کا اس کی عورتوں (یعنی بیویوں) میں سے ہونا مدخول بہا کے مغایر حکم ہے، اور جہاں تک مزنیہ کا تعلق ہے، تو اس کی یہ (منکوحہ مدخول بہا ہونے کی) حیثیت ہے ہی نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے نتیجے میں عورت حکمِ عقد کی وجہ سے اس کی عورتوں (یعنی بیویوں) میں داخل ہو جاتی ہے، خواہ اس کے ساتھ دخول کیا ہو، یا نہ کیا ہو، اور زنا کی صورت میں اس کے ساتھ دخول کرنے سے قبل دوسری ایسی صورت حاصل نہیں ہوتی، جو اس کی عورتوں (یعنی بیویوں) میں سے ہونے کا تقاضا کرے، پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مزنیہ عورت، اس آیت میں داخل ہی نہیں۔

اوراس آیت کے منکوحہ عورت کے ساتھ مختص ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی فلاں کی عورتوں (یعنی بیویوں) کے لیے وصیت کرے، تو یہ مزنیہ، ان عورتوں میں داخل نہیں ہوگی، اوراسی طریقے سے اگر کوئی شخص بنی فلاں کی عورتوں کے متعلق قسم اٹھائے، تو قسم ٹوٹنے اور پوری کرنے کا تعلق، اس مزنیہ عورت کے ساتھ نہیں ہوگا، جس سے مذکورہ استدلال کا ضعیف ہونا ثابت ہوگیا۔ واللہ اعلم (تفسیرِ کبیر)

''الحاوی فی فقہِ الشافعی'' کا حوالہ

علامہ ماوردی شافعیؒ ''الحاوی فی فقه الشافعی'' میں فرماتے ہیں کہ:

''اور زنا، ومقدماتِ زنا کے ذریعہ حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء'' کے عموم سے استدلال کیا ہے۔

اور کہا ہے کہ نکاح ''وطی'' میں حقیقت ہے، جس کا تقاضا ہے کہ عام وطی بھی اس عورت کی حرمت کا سبب ہو، جس عورت سے باپ نے وطی کی ہے۔

نیز اس حدیث سے بھی دلیل پکڑی ہے کہ ''لا ینظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وبنتها'' جس کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی عورت کی فرج کی طرف زنا کی نظر ڈالے، تو نکاح میں اس کی بیٹی کی فرج کی طرف نکاح کی نظر نہیں ڈال سکتا۔

نیز ایک حدیث میں ہے کہ ''من کشف خمار امرأة حرم علیه أمها وبنتها'' جو عام ہے، اس سے کہ ''کشفِ خمار'' نکاح کے لیے ہو، یا زنا کے لیے۔

ان حضرات کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ وطی مقصودی ہے، لہٰذا اس کے ساتھ نکاح کی طرح ''حرمتِ مصاہرت'' کا تعلق واجب ہے۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ایسی حرمت ہے، جس کا تعلق مباح وطی کے ساتھ ہے، پس ممنوع وطی کے ساتھ بھی اس کا تعلق واجب ہوگا، وطی بالشبہ پر قیاس کرتے ہوئے۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ایسا فعل ہے، جس کے ساتھ حرمت وابستہ ہے، پس ضروری ہے کہ اس میں، ممنوع ومباح کا حکم یکساں ہو۔

اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ''**وھو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصھرا** ''جس میں اللہ تعالیٰ نے دو پانیوں کے مابین جمع فرمایا ہے، ایک '' نسب'' اور دوسرے ''صھر'' پس جب زنا سے '' نسب'' کی نفی ہوتی ہے، تو ''صہر ومصاہرت'' کی بھی نفی ہوگی۔

اور حدیث میں ہے کہ ''**الحرام لا یحرم الحلال** '' ایک اور حدیث میں ہے کہ ''**لا یحرم الحرام الحلال ، إنما یحرم ما کان بنکاح حلال** '' اور یہ مسئلہ ہٰذا میں نص ہے، جس کی مخالفت جائز نہیں۔

اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ یہ وطی محض حرام ہے، تو اس سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوگی، جیسا کہ چھوٹی بچی سے جو مشتہاۃ نہ ہو، اور مردہ عورت سے وطی کرنے سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ایسی وطی ہے کہ جس کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی، پس اس سے حرمتِ مصاہرت بھی ثابت نہیں ہوگی، جیسا کہ چھوٹی بچی سے ، اور مردہ عورت سے وطی کرنے سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ نکاح کے حرام ہونے کا معاملہ ہے، جو صحیح وطی سے ہی

متعلق ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ صریح زنا سے اس کی نفی ہو، عدت حرام ہونے پر قیاس کرتے ہوئے۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ایسی وطی ہے، جس سے وقتی حرمت متعلق نہیں، تو ضروری ہے کہ اس سے ابدی حرمت متعلق ہو، جیسا کہ ''لواطت''

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جو چیز حرمتِ مصاہرت کو ثابت کرتی ہے، اس کے حلال وحرام کا حکم مختلف ہوا کرتا ہے، جیسا کہ ''عقد'' کیونکہ جو تعلق نکاح کے ذریعہ وطی سے ثابت ہوتا ہے، وہ وطی بالزنا، سے منتفی ہوتا ہے، نسب کے تعلق پر قیاس کرتے ہوئے۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب وطی بالزنا سے وہ امور منتفی ہوجاتے ہیں، جو نکاح سے وابستہ ہیں، جیسا کہ ''احصان، حلال کرنا، عدت، اور نسب وغیرہ'' تو اس سے حرمتِ مصاہرت والا تعلق بھی منتفی ہوجائے گا۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر حرام وطی، اور بوس وکنار، اور شہوت کے ساتھ چھونے سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوگی، تو عورت جب چاہے اپنے شوہر سے نفرت کے باعث مفارقت اختیار کرلے گی، جب بھی اسے شوہر کے بیٹے کا بوسہ لینے کی قدرت حاصل ہوگئی، اور اس طرح، مفارقت کا اختیار، عورت کے ہاتھ میں چلا جائے گا، جبکہ اللہ نے یہ اختیار، عورت کے مقابلہ میں شوہر کو دیا ہے۔

اور مرتد ہونے سے یہ باطل نہ ہوگا، کیونکہ مرتد ہونے سے، جو قتل وغیرہ کی شکل میں سزا ہوتی ہے، وہ، مفارقت کے فائدہ سے زیادہ شدید ہے، اس لیے مرتد ہوکر اس کا مقصد حاصل ہونا، بوس وکنار کے ذریعہ خلاصی حاصل کرنے کے مقابلہ میں شدید ہے۔

رہا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء'' کا

معاملہ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح، حقیقت میں ’’عقد‘‘ کے لیے ہے، اور ’’وطی‘‘ کے لیے مجاز ہے، کیا آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو ملاحظہ نہیں کیا کہ ’’**یا أیها الذین آمنوا إذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن** ‘‘اور آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو ملاحظہ نہیں کیا کہ ’’**و أنکحوا الأیامی منکم والصالحین من عبادکم** ‘‘جس میں ’’عقد‘‘ مراد ہے، نہ کہ ’’وطی‘‘ پھر اگر نکاح سے ان کے نزدیک حقیقت میں ’’وطی‘‘ کو مراد لیا جائے، اور ہمارے نزدیک مجازی طور پر ’’وطی‘‘ کو مراد لیا جائے، تو یہ بات جائز ہے کہ وہ ’’حرام وطی‘‘ کے مقابلہ میں ’’حلال وطی‘‘ پر، بطور خاص محمول ہو، جس کی دلیل وہی ہے، جو ہم نے ذکر کی۔

اور جہاں تک ’’**لا ینظر اللّٰہ إلی رجل نظر إلی فرج امرأۃ وبنتها** ‘‘سے دلیل پکڑنے کا تعلق ہے، تو اس کے دو جواب ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ یہ وہب بن منبہ سے اس طرح مروی ہے کہ یہ بات توراۃ میں لکھی ہوئی ہے، پس یہ بات ہم پر لازم نہیں ہوگی، کیونکہ توراۃ، دراصل قرآن مجید سے منسوخ ہو چکی، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ وعید حرام فعل پر وارد ہوئی ہے، حلال پر نہیں، کیونکہ ان عورتوں میں سے ایک عورت لامحالہ حرام ہے۔

اور جہاں تک ’’**من کشف خمار امرأۃ حرمت علیه أمها وبنتها**‘‘ سے دلیل پکڑنے کا تعلق ہے، تو بظاہر اس میں بھی دلیل نہیں کہ اس کے حکم پر عمل کیا جائے، کیونکہ صرف **کشفِ خمار** سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اور اگر وہ اس کے ظاہر سے وطی وغیرہ کی طرف عدول کریں گے، تو ہمیں حق ہوگا کہ ہم اس کے مقابلہ میں وطیِ حلال، یا وطی بالشبہ کی طرف عدول کریں۔

اور جہاں تک ان حضرات کی طرف سے وطی کو نکاح کی طرح مقصودی قرار دینے

کی دلیل کا تعلق ہے، تو وطی کے مقصودی ہونے کے اس حکم میں کوئی تاثیر نہیں، کیونکہ بوڑھی خرانٹ عورت سے بھی وطی مقصود نہیں ہوتی، اس کے باوجود وہ حرمتِ مصاہرت کے مسئلہ میں خوب صورت جوان عورت کا حکم رکھتی ہے، اور جب اس کی تاثیر نہ ہونے کی وجہ سے اعتبار ساقط ہوگیا، تو اس کا مردہ عورت کے ساتھ وطی سے ٹکراؤ لازم آ گیا۔

پھر نکاح میں اصل بنیاد یہ ہے کہ وہ نسب ثابت ہونے کا سبب ہے، اسی بناء پر اس سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوتی ہے، اور زنا کا معاملہ اس طرح نہیں۔

اور اسی طرح کا جواب وطی بالشبہ پر قیاس کا بھی ہے۔

اور جہاں تک ان حضرات کی طرف سے رضاعت پر اس علت کے ذریعہ قیاس کرنے کا تعلق ہے کہ وہ ایسا فعل ہے کہ جس سے حرمت وابستہ ہے، تو وہ عقد سے ٹوٹ جاتا ہے، جو اس کے ممنوع فاسد، اور مباح صحیح میں فرق کا باعث ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ عقد ''قول'' ہے ''فعل'' نہیں، تو جواب میں کہا جائے گا کہ ''قول'' بھی تو ''فعل'' ہی ہوتا ہے، اور ایک دوسرا فرق بھی ہے''۔ انتہٰی۔ [1]

---

[1] واستدلوا جميعا بعموم قول الله تعالى :''ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء''والنكاح حقيقة فى الوطء ، فاقتضى عموم الوطء تحريم التى وطئها الأب .قالوا :وقد روى ابن عباس :أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وبنتها ، فاقتضى إذا نظر إلى فرج امرأة فى الزنا أن لا ينظر إلى فرج ابنتها فى النكاح .وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :من كشف خمار امرأة حرم عليه أمها وبنتها فكان على عمومه فى كشف الخمار لنكاح أو زنا ، قالوا :ولأنه وطء مقصود فوجب أن يتعلق به تحريم المصاهرة كالنكاح ، ولأنه تحريم يتعلق بالوطء المباح ، فوجب أن يتعلق بالوطء المحظور قياسا على وطء الشبهة :

ولأنه فعل يتعلق به التحريم فوجب أن يستوى حكم محظوره ومباحه كالرضاع .

ودليلنا قوله تعالى:''وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا ''فجمع بين المائين الصهر والنسب ، فلما انتفى عن الزنا حكم النسب انتفى عنه حكم المصاهرة .

وروى نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال :الحرام لا يحرم الحلال .وروى عن الزهرى عن عائشة قالت :سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل ينكح المرأة حراما

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ملحوظ رہے کہ بعض کتبِ فقہ میں زنا کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کی دلیل میں ان الفاظ پر مشتمل حدیث کو پیش کیا گیا ہے کہ:

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أينكح ابنتها ؟ ، أو ينكح البنت حراما أينكح أمها ؟ :فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :لا يحرم الحرام الحلال ، إنما يحرم ما كان بنكاح حلال .وهذا نص لا يجوز خلافه .

ومن طريق القياس أنه وطء تمحض تحريمه فلم يتعلق به تحريم المصاهرة كوطء الصغيرة التى لا تشتهى .

ولأنه وطء لا يوجب العدة فلم يوجب تحريم المصاهرة كوطء الصغيرة والميتة .

ولأنه تحريم نكاح يتعلق بالوطء الصحيح فوجب أن ينتفى عن الزنا الصريح قياسا على تحريم العدة .

ولأنه وطء لا يتعلق به التحريم المؤقت ، فوجب أن يتعلق به التحريم المؤبد كاللواط.

ولأن ما أوجب تحريم المصاهرة افترق حكم حلاله وحرامه كالعقد ، ولأن المواصلة التى ثبت فى الوطء بالنكاح تنتفى عن الوطء بالزنا قياسا على مواصلة النسب :

ولأنه لما انتفى عن وطء الزنا ما يتعلق بوطء النكاح من الإحصان ، والإحلال ، والعدة ، والنسب انتفى عنه ما يتعلق به من تحريم المصاهرة .

ولأنه لو ثبت تحريم المصاهرة بما حرم من الوطء ، والقبلة ، والملامسة بشهوة لما شاء ت المرأة أن تفارق زوجها إذا كرهته إذا قدرت على فراقه بتقبيل ابنه فيصير الفراق بيدها ، وقد جعله الله بيد الزوج دونها ، ولا يبطل هذا بالردة :لأن ما يلزمها من القتل بالردة أعظم مما تستفيده من الفرقة ، فلم تخلص لها الفرقة بالردة ، وخلصت لها بالقبلة .

فأما الجواب عن قوله تعالى:"ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم"فهو أن النكاح حقيقة فى العقد ، مجاز فى الوطء ، ألا ترى إلى قوله تعالى:"ياأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن "وقوله تعالى:"وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم"يريد به العقد دون الوطء ، ثم لو تناول الوطء مجازا عندنا وحقيقة عندهم ، فجاز أن يكون محمولا على حلاله مخصوصا فى حرامه بدليل ما ذكرنا .

وأما احتجاجهم بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وبنتها فعنه جوابان :

أحدهما :أنه مروى عن وهب بن منبه أنه مكتوب فى التوراة فلم يلزمنا لنسخها بالقرآن .

والثانى :أن ما تضمنه من الوعيد متوجه إليه فى الحرام دون الحلال :لأن أحدهما لا محالة حرام .

وأما احتجاجهم بقوله صلى الله عليه وسلم من كشف خمار امرأة حرمت عليه أمها وبنتها ، فلا دليل فى ظاهره فعمل بموجبه :لأن كشف الخمار لا يحرم عليه أمها ولا بنتها ، فإن عدلوا به عن ظاهره إلى الوطء ، عدلنا به إلى حلال الوطء أو شبهته .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

’’من زنى بامرأة حرمت عليه أمها وبنتها‘‘ [1]

لیکن مذکورہ الفاظ کے ساتھ یہ حدیث، کتبِ حدیث میں باسند طریقے پر دستیاب نہیں ہوسکی۔ بعض مرفوع وموقوف احادیث وروایات سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ سورہ نساء کی آیت’’ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء‘‘ دراصل آباء کی زوجات سے نکاح کی ممانعت کے لئے نازل ہوئی، جس کا آباء کی مزنیات سے نکاح کی ممانعت کا تعلق نہیں۔ اور مصاہرت کا رشتہ دراصل عقدِ نکاح، سے قائم ہوتا ہے، یا جو چیز عورت سے استمتاع کے سلسلہ میں اس کے قائم مقام ہو، مثلاً ملکِ یمین، یا وطی بالشبہ وغیرہ جس میں شریعت، ثبوتِ نسب، وجوبِ مہر، یا کم از کم حد ساقط ہونے کا حکم لگاتی ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وأما قياسهم بأنه وطء مقصود كالنكاح ، فليس لقولهم "وطء مقصود "تأثير فى الحكم :لأن وطء العجوز الشوهاء غير مقصود ، وهو فى تحريم المصاهرة كوطء الشابة الحسناء ، وإذا سقط اعتباره لعدم تأثيره انتقض بوطء الميتة .

ثم المعنى فى النكاح أنه أوجب لحوق النسب ، فلذلك أوجب تحريم المصاهرة ، وليس كذلك الزنا . وكذلك الجواب عن قياسهم على وطء الشبهة .

وأما قياسهم على الرضاع بعلة أنه فعل يتعلق به التحريم فمنتقض بالعقد يفترق حكم محظوره الفاسد ومباحه الصحيح .وإن قيل :فالعقد قول ، وليس بفعل .قيل :القول فعل ، ثم المعنى فى الرضاع أنه لما تعلق لمحظوره شابه أحكام المباح لم يتعلق به تحريم المصاهرة (الحاوى فى فقه الشافعي ،للماوردى، ج٩،ص٢١٥،٢١٦،مختصر فى النكاح الجامع من كتاب النكاح،باب ما جاء فى الزنا لا يحرم الحلال)

[1] ولا تطئوا ما وطء آباؤكم مطلقا، فيدخل فيه النكاح والسفاح، ولقوله عليه الصلاة والسلام : من زنى بامرأة حرمت عليه أمها وبنتها(الاختيار لتعليل المختار، ج٣ص٨٨، كتاب النكاح، فصل محرمات النكاح)

[2] حدثنا عبد الله بن محمد بن سعيد بن أبى مريم، ثنا محمد بن يوسف الفريابى، ثنا قيس بن الربيع، عن أشعث بن سوار، عن عدى بن ثابت، عن رجل، من الأنصار، قال: توفى أبو قيس، وكان من صالحى الأنصار فخطب ابنه قيس امرأته، فقالت: أنا أعدك، ولدا وأنت، من صالحى قومك، ولكنى آتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأستأمره فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أبا قيس توفى، فقال لها خيرا قالت:وإن ابنه قيسا خطبنى وهو من صالحى قومه وإنما كنت أعده ولدا فقال لها:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

امام مالک رحمہ اللہ کا ''موطأ'' میں یہ قول مذکور ہے کہ:

''جو شخص کسی عورت سے زنا کرے، اوراس پر حد قائم کی جائے، تو اس شخص کا اس مزنیہ عورت کی بیٹی سے، اوراس شخص کے بیٹے کا اس مزنیہ عورت سے نکاح جائز ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے حرام فعل کا ارتکاب کیا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد ''ولا تنکحوا ما نکح آباؤ کم من النساء'' میں صرف حلال، یعنی نکاح کے طریقہ سے، یا نکاح کے مشابہطر یقہ سے ہی حرمت کا حکم لگایا ہے'' انتہیٰ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ " ارجعی إلى بيتک فنزلت هذه الآية "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء" (المعجم الكبير، للطبرانی، ج ٢٢ ص ٣٩٣، رقم الحديث ٩٧٨)

وروينا عن ابن عباس، فی قوله (وحلائل أبنائكم) وفی قوله :(ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) (النساء) كل امرأة تزوجها أبوک أو ابنک دخل بها أو لم يدخل بها فهی عليک حرام(السنن الصغير للبيهقی، رقم الحديث ٢٤٣٧، كتاب النكاح، باب ما يحرم من نكاح الحرائر)

حدثنا ابن أبی مريم ,حدثنا الفريابی ,حدثنا سفيان ,عن الأعمش ,عن إسماعيل بن رجاء ,عن عمير قال الشيخ :وهو أحد موالی العباس عن ابن عباس قال :قال " :حرم من النسب سبع، ومن الصهر سبع، ثم قرا :"حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم" إلى قوله: "وبنات الأخت" هذا من النسب، وباقی الآية من الصهر، والسابعة:"ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف" ففی هذا الحديث أن الله تعالى حرم من الصهر سبعا، أی حرم على الرجل أن يتزوج من يكون له بتزويجه إياه أصهارا سواه من أنسبائه، وفی ذلک ما قد دل على ما ذكرنا، والله نسأله التوفيق(شرح مشكل الآثار، للطحاوی، ج ١٢، ص ٢٠٠، باب بيان مشكل ما روی عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ,ثم ما قال أصحابه وتابعوهم، ومن سواهم من أهل اللغة فی أختان الرجل، من هم؟ وفی أصهاره، من هم؟)

ويؤثر فی حرمة المصاهرة ما ليس بزنا كالوطء بشبهة، أو ملک يمين(أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوی، ج ٢، ص ٦٨، سورة النساء)

[1] قال مالک: فی الرجل يزنی بالمرأة، فيقام عليه الحد فيها .إنه: ينكح ابنتها، وينكحها ابنه، إن شاء .وذلک أنه أصابها حراما، وإنما الذی حرم الله ما أصيب بالحلال، أو على وجه الشبهة بالنكاح، قال الله تبارک وتعالى "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء" (موطأ الإمام مالک، ج ٢ ص ٥٣٤، كتاب النكاح، باب نكاح الرجل أم امرأة قد أصابها على وجه ما يكره)

امام مالک کی مشہور روایت، بلکہ راجح قول یہی ہے کہ زنا کے ذریعہ حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔ [1]

دوسری روایت کے مطابق، جس نے اپنی بیوی کی ماں سے زنا کیا، تو اس کو اپنی بیوی

---

[1] فأما إذا كان الزنا بالمرأة وأمها فقد قال مالك، رضى الله عنه، فى موطئه، الذى صنَّفه بيده وكتبه للناس بنفسه وقرأه عليهم طول عمره :إن الزنا لا يحرم ؛ فإن الحرام لا يحرم الحلال وإن كان قد أفتى لبعض أصحابه فى المجالس بالتحريم، حسب ما قاله أهل العراق ، والمسألة مشهورة فى الخلاف بين العلماء ؛ ولكن الصحيح عند الله أن الزنا لا يوجب حرمة لأن الله تعالى جعل المصاهرة منَّةً عدَّدها على الخليقة فقال تعالى : "وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا" فى معرض الامتنان والكرامة والمنَّة لا تتعلق بالمعصية؛ ألا ترى أن النسب لم يتعلَّق به ولذلك قال مالك رضى الله عنه، فى الموطأ :هذا الذى سمعت، وهذا الذى عليه أمر الناس عندنا . وقال :إنَّ الذى حرَّم الله ما أصيب بالحلال على وجه الشبهة فى النكاح قال تعالى:"ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء"(القبس فى شرح موطأ مالك بن أنس،للقاضى أبى بكر بن العربى، ص٧٠٣،٧٠٤،كتاب النكاح،باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته)

"فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا"

فيها مسألتان :المسألة الأولى :فى النسب :وهو عبارة عن مرج الماء بين الذكر والأنثى على وجه الشرع .فإن كان بمعصية كان خلقا مطلقا، ولم يكن نسبا محققا، ولذلك لم يدخل تحت قول:"حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم"بنته من الزنا؛ لأنها ليست ببنت فى أصح القولين لعلمائنا، وأصح القولين فى الدين قد بيناه فى مسائل الخلاف.

المسألة الثانية :قوله :(وصهرا) أما النسب فهو ما بين الوطأين موجودا، وأما الصهر فهو ما بين وشائج الواطئين معا، الرجل والمرأة، وهم الأحماء والأختان .والصهر يجمعهما لفظا واشتقاقا، وإذا لم يكن نسب شرعا فلا صهر شرعا، فلا يحرم الزنا ببنت أما، ولا بأم بنتا، وما يحرم من الحلال لا يحرم من الحرام؛ لأن الله امتن بالنسب والصهر على عباده، ورفع قدرهما، وعلق الأحكام فى الحل والحرمة عليهما، فلا يلحق الباطل بهما ولا يساويهما.

وقد روى عن مالك أن الزنا يحرم المصاهرة، وهذا كتابه الموطأ الذى كتبه بخطه، وأملاه على طلبته، وقرأه من صبوته إلى مشيخته لم يغير فيه ذلك، ولا قال فيه قولا آخر .واكتبوا عنى هكذا .وابن القاسم الذى يحرم المصاهرة بالزنا قرء ضد ذلك عليه فى الموطأ، فلا يترك الظاهر للباطن، ولا القول المروى من ألف للمروى من واحد، وآحاد، وقد قررنا ذلك فى مسائل الخلاف(أحكام القرآن،للقاضى أبى بكر بن العربى، ج٣،ص٤٤٧،سورة الفرقان)

سے مفارقت اختیار کر لینی چاہیے، پھر اس مفارقت کے واجب، یا مستحب ہونے میں دونوں اقوال ہیں۔ [1]

بہرحال امام مالک کا مشہور اور راجح مذہب امام شافعی کے مطابق ہے۔ [2]

---

[1] فصل: الزنا عندنا لا ينشر الحرمة حتى يحرم المصاهرة، فلا تحرم المزنى بها على ابنه وأبيه، ولا أمها ولا ابنتها، كما قبل الزنا. هذا الأظهر من قول مالك(عيون المسائل للقاضى عبدالوهاب المالكى، ص ٣١١، كتاب النكاح، فصل: ٢٨)

فإن انفرد الوطء عن العقد، فإن كان حلالاً كالوطء بملك اليمين فحكمه حكم الوطء فى عقد النكاح. وإن كان حراماً محضاً، ففى الكتاب فيمن زنى بأم امرأته، قال ابن القاسم: (قال لنا مالك: يفارقها ولا يقيم عليها، وهذا خلاف ما مال قنا مالك فى موطئه)

قال سحنون: وأصحابه على ما قال فى الموطأ، ليس بينهم فيه اختلاف، وهو الأمر عندهم.

التفريع: إن قلنا بمذهب الموطأ، فوجود هذا الوطء كعدمه، وإن بنينا على مذهب الكتاب، فقد اختلف الأصحاب فى مقتضى الأمر بالفراق فيه، هل هو على الوجوب أو (على) الندب؟ على قولين(عقد الجواهر الثمينة فى مذهب عالم المدينة، ج٢، ص ٤٣١، ٤٣٢، كتاب النكاح، القسم الثالث)

فإن كان زنى محضا لم تقع به حرمة المصاهرة كمن زنى بامرأة فإنه لا يحرم تزويجها على أولاده فى المشهور وفاقا للشافعى خلافا لأبى حنيفة إلا أن فى المدونة من زنى بأم امرأته فارقها خلافا لما فى الموطأ ثم اختلف فى هذا الفراق هل هو واجب أو مندوب(القوانين الفقهية لابن جزى الكلبى، ١٣٨، القسم الثانى من القوانين الفقهية فى المعاملات، الباب الخامس فى الأنكحة المحرمة)

[2] وذهب مالك فى قوله الراجح، والشافعى إلى أن الزنا لا تثبت به حرمة المصاهرة، فلا تحرم بالزنا عندهما أصول المزنى بها، ولا فروعها على من زنى بها، كما لا تحرم المزنى بها على أصول الزانى، ولا على فروعه، فلو زنى رجل بأم زوجته أو ابنتها لا تحرم عليه زوجته، لما روى أن الرسول صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يتبع المرأة حراما ثم ينكح ابنتها، أو البنت ثم ينكح أمها، فقال: لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح حلال وأن حرمة المصاهرة نعمة، لأنها تلحق الأجانب بالأقارب، والزنا محظور، فلا يصلح أن يكون سببا للنعمة، لعدم الملاء مة بينهما، ولهذا قال الشافعى فى مناظرته لمحمد بن الحسن: وطء حمدت به وأحصنت، ووطء رجمت به، أحدهما نعمة، وجعله الله نسبا وصهرا، وأوجب به حقوقا، والآخر نقمة، فكيف يشتبهان.

وروى ابن القاسم عن مالك مثل قول الحنفية: إنه يحرم، وقال سحنون: أصحاب مالك يخالفون ابن القاسم فيما رواه، ويذهبون إلى ما فى (الموطأ) من أن الزنا لا تثبت به حرمة المصاهرة (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٦، ص٢١٥، مادة"محرمات النكاح")

وقال الشافعية، وهو المعتمد عند المالكية: إن الزنا لا يثبت المصاهرة، فلمن زنى بامرأة أن يتزوج بفروعها وأصولها، ولأبيه وابنه أن يتزوجها، قال الشبراملسى: بناء على أن الوطء لا يسمى نكاحا ولا يترتب عليه التحريم بالمصاهرة؛ لأن النكاح حيث أطلق حمل على العقد إلا بقرينة، فنحو قوله تعالى: "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم"

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور اہلِ علم کو یہ بات معلوم ہے کہ سورہ نساء کی آیت ”وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن “میں ربیبۃ کی حرمت کو ایسی عورت کے دخول کے ساتھ متصف کیا گیا ہے، جو ہماری طرف مضاف ہو، لہٰذا مذکورہ وصف نہ پائے جانے، یعنی زنا ودواعیِ زنا کی صورت میں یہ حرمت متحقق نہ ہوگی۔ [1]

مذکورہ تفصیل کے پیشِ نظر سورہ نسآء کی آیت، امام شافعی کے خلاف حجت ہونے کے بجائے، حنفیہ کے خلاف حجت ہوگی، جیسا کہ شافعیہ کا کہنا ہے کہ:

”والآية حجة ظاهرة على الحنفية، لأن اللّٰه تعالى حرم أمهات النساء والربائب وحلائل الأبناء ، وهذه الأسماء لا تثبت بوجود الزنا، فإنّ أم المزنىّ بها لا تكون أم امرأته، ولا بنتها ربيته، وإذا زنى الابن بامرأةٍ لم تَصِر حليلته حتى تحرم على الأب“ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾معناه :لا تنكحوا من عقد عليها آباؤكم، وهو يفيد أن من زنى بها أبوه لا تحرم عليه. وقال القرطبى :إن الزنا لا حكم له؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال :”وأمهات نسائكم“ وليست التى زنى بها من أمهات نسائه ولا ابنتها من ربائبه؛ لأنه لما ارتفع الصداق فى الزنا ووجوب العدة والميراث ولحوق الولد ووجب الحد ارتفع أن يحكم له بحكم النكاح الجائز.

وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت " :سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل زنى بامرأة، فأراد أن يتزوجها أو ابنتها فقال :لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۴۱، ص ۲۰۷، حرف النون، مادة ”نكاح“)

[1] ”وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن “علق حرمة الربيبة بالدخول بامرأة موصوفة بأن تكون مضافة إلينا فوجب أن لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف وذلک فى الزنا أى عدم الوصف يتحقق فى الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به(كشف الأسرار شرح أصول البزدوى، ج ۲، ص ۲۵۸، باب وجوه الوقوف على أحكام النظم، الحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلک الوصف)

[2] واعلم أن التحريم الحاصل بالمُصاهرة يحصل بنكاح صحيح، فلو زنى بامرأة لم تحرم عليه أمها ولا بنتها، ولا تحرم المزنىّ بها على آباء الواطىء، ولا أبنائه، وإنما تتعلق هذه الحُرمة بنكاح صحيح، أو فاسد يجب به الصَّداق والعِدّة ويُلحق به الولد، ولا يتعلّق بالسفاح الصريح.

وهذا قول عُروة، وسعيد، ومجاهد، والزهرى، ومذهب مالک، والشافعى وفقهاء الحجاز .

وقال أهل العراق :الزنا يتعلق به تحريم المصاهرة، حتى لو زنى الأب بامرأة ابنِه انفسخ نكاحها،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

جس میں صاحبِ بدائع کے اس کلام کا بھی جواب موجود ہے کہ:

’’وأما الآية الكريمة فلا حجة له فيها بل هي حجة عليه؛ لأنها تقتضى حرمة ربيبته التي هي بنت امرأته التي دخل بها مطلقا سواء دخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنا‘‘

جب مزنیہ ’’من نسائكم ‘‘میں داخل ہی نہیں، اور’’من نسائكم ‘‘میں نکاح وعقد ہی کے ذریعہ داخل ہوتی ہے، تو پھر وہ ’’دخل بها قبل النكاح بالزنا‘‘ کا مصداق کیسے قرار پا سکتی ہے، اسی لیے خود متعدد محققینِ حنفیہ نے اس آیت سے مذکورہ استدلال کو کمزور قرار دیا ہے، جیسا کہ گذرا۔

اس تفصیل کا مقصد یہ ہے کہ کچھ افراد کی طرف سے، زنا، یا دواعیِ زنا کو جو نصِ قرآنی کے ظاہر کے خلاف سمجھ کر اس مسئلہ کو ’’غیر مجتہد فیہ‘‘ قرار دیا جاتا اور اس سے عدول کے عدمِ جواز کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اس پر دیانت دارانہ ومعتدلانہ طور پر غور کیا جاسکے۔

علامہ ابنِ تیمیہ کا حوالہ

علامہ ابنِ تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں ایک مقام پر فرمایا کہ:

’’زنا کے ذریعے، حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں صحابہ اور تابعین اور ان کے مابعد کے علماء کا اختلاف مشہور ہے، امام شافعی اور امام مالک ایک روایت کے مطابق، زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت کے قائل نہیں، اور امام ابوحنیفہ اور

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وكذلك نكاح الأب إن زنى الابن بامرأته .وقالوا :لو قَبّل الأب امرأة الابن ولمسها بالشهوة انفسخ نكاح الابن، ولو قبل أجنبية أو لمسها أو وطئها فيما دون الفرج حصل تحريم المصاهرة. وهذا قول الشعبى والنخعى ومذهب أبى حنيفة .

والآية حجة ظاهرة عليهم؛ لأن الله تعالى حرم أمهات النساء والربائب وحلائل الأبناء ، وهذه الأسماء لا تثبت بوجود الزنا، فإنّ أم المزنىّ بها لا تكون أم امرأته، ولا بنتها ربيته، وإذا زنى الابن بامرأةٍ لم تَصِر حليلته حتى تحرم على الأب .وقد قال ابن عباس :الحرام لا يحرم الحلال (التفسير البسيط للواحدى الشافعى، ج٦،ص ٤٢٩،تفسير سورة النساء)

امام احمد، اور دوسری روایت کے مطابق امام مالک، حرمت کے قائل ہیں، پس جب اس مسئلے میں کوئی انسان دونوں قولوں میں سے کسی ایک قول کی تقلید کرے، تو اس کے لیے جائز ہے (اور دواعیِ زنا کی صورت میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے)''۔انتھیٰ۔ [1]

علامہ ابنِ تیمیہ کا مذکورہ موقف عامی شخص پر ''مذہبِ معین'' کی اتباع واجب نہ ہونے کے قول پر مبنی ہے، حنفیہ سمیت جمہور کے نزدیک یہی قول راجح واصح ہے، اگرچہ ایک عرصہ سے ہمارے یہاں اس کے برخلاف قول کو شہرت، اور اس پر بہت اصرار ہے۔

پس جب زنا کی صورت میں بھی عدمِ حرمت کے قول کی تقلید کرنا جائز ہے، تو دواعیِ زنا کی صورت میں بدرجہ اولیٰ، عدمِ حرمت کے قول کی تقلید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ آگے آتا ہے۔

بالخصوص جبکہ کوئی ضرورت بھی داعی ہو، مثلاً مرد وعورت کے مابین حرمت ثابت ہونے کی صورت میں تفریق میں مشکلات ہوں، جس پر کسی حد تک کلام ہم نے ''**المشاکل الحاضرة فی حرمة المصاهرة**'' میں کردیا ہے۔

اور اس مسئلہ کے'' اجتہادی ومجتہد فیہ'' ہونے پر کلام پہلے گزر چکا ہے۔

علامہ ابنِ قیم کا حوالہ

حنابلہ میں سے علامہ ابنِ قیم نے بھی زنا کے ذریعہ حرمتِ مصاہرت کے عدمِ ثبوت کو ترجیح دی ہے، اور اس پر قدرے تفصیل سے کلام کیا ہے۔

---

[1] النـزاع المشهور بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم فى الزنا هل ينشر حرمة المصاهرة؛ فإذا أراد أن يتزوج بأمها وبنتها من غيره؟ فهذه فيها نزاع قديم بين السلف؛ وقد ذهب إلى كل قول كثير من أهل العلم :كالشافعي ومالك فى إحدى الروايتين عنه :يبيحون ذلك؛ وأبو حنيفة وأحمد ومالك فى الرواية الأخرى :يحرمون ذلك .فهذه إذا قلد الإنسان فيها أحد القولين جاز ذلك . والله أعلم(مجموع الفتاوى،لا بن تيمية ج ٣٢،ص ١٤٠ ، كتاب النكاح،باب أركان النكاح وشروطه، سئل عمن زنا بامرأة وحملت منه فاتت بانثى ، فهل له ان يتزوج البنت؟)

علامہ ابنِ قیم نے ''إغاثةُ اللهفان'' میں فرمایا کہ:

كان الراجح في الدليل :أن الزنى لا يثبت حرمة المصاهرة كما لا يثبت التوارث والنفقة وحقوق الزوجية .ولا يثبت به النسب، ولا العدة على الصحيح .وإنما تستبرأ بحيضة ليعلم براء ة رحمها، ولا يقع فيه طلاق، ولا ظهار، ولا إيلاء .ولا يثبت المحرمية بينه وبين أمها وابنتها .فلا يثبت حرمة المصاهرة ولا تحريمها .فإن الشارع جعل وصلة الصهر فيه مع وصلة النسب .وجمع بينهما في قوله :(فجعله نسبا وصهرا)

فإذا انتفت وصلة النسب فيه انتفت وصلة الصهر.

وكنا ننصر القول بالتحريم ثم رأينا الرجوع إلى عدم التحريم أولى لاقتضاء الدليل له (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ج ١، ص ٣٦٦، الباب الثالث عشر :في مكايد الشيطان التي يكيد بها ابن آدم)

ترجمہ: دلیل کے لحاظ سے راجح یہ ہے کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت، ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ زنا سے میراث اور نفقہ اور زوجیت کے حقوق ثابت نہیں ہوتے، اور نہ ہی زنا سے نسب کا ثبوت ہوتا، اور نہ ہی عدت واجب ہوتی، البتہ ایک حیض سے استبراء کی ضرورت ہوتی ہے، تا کہ رحم کا صاف ہونا معلوم ہو جائے، اور نہ ہی زانی کی طلاق واقع ہوتی، اور نہ ہی اس کا مزنیہ سے ظہار ہوتا، اور نہ ہی زانی کا مزنیہ سے ایلاء ہوتا، اور نہ ہی زانی اور مزنیہ کے درمیان، اور اس کی ماں اور بیٹی کے درمیان ''محرمیت'' ثابت ہوتی، لہٰذا حرمتِ مصاہرت بھی ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ شارع نے ''صہریت'' کے رشتے کو، نسب کے رشتے کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا ہے، اوران دونوں کے درمیان جمع کیا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے ''فجعلہ

نسبا وصهرا''

پس جب زنا سے نسب کا رشتہ منتفی ہوگا، تو صہریت کا رشتہ بھی منتفی ہوگا۔

اور ہم پہلے تحریم کے قول کو اختیار کرتے تھے، پھر ہم نے دلیل کی بناء پر عدمِ تحریم کی طرف رجوع کرلیا(إغاثة اللهفان)

اور علامہ ابنِ قیم نے ''اعلامُ الموقعین'' میں فرمایا کہ:

''راجح قول یہ ہے کہ زنا کے ذریعے، حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ حرمت کا ثبوت، دلیل پر موقوف ہے، اور کتاب وسنت اور اجماعِ امت اور قیاسِ صحیح سے اس پر کوئی دلیل موجود نہیں، اور اس سلسلے میں زنا کو نکاح پر قیاس کرنا صحیح نہیں، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کئی جہات سے فرق ہے، اللہ تعالیٰ نے ''صہر'' کو ''نسب'' کی ''قسیم'' قرار دیا ہے، اور ان دونوں کو ان نعمتوں میں شمار کیا ہے، جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرمائی ہیں، پس یہ دونوں چیزیں، اللہ کی نعمت اور اس کے احسانات میں سے ہیں، اس لیے ''صہر'' حرام کے آثار اور اس کے موجبات میں سے نہیں ہوسکتا، جیسا کہ ''نسب'' حرام کے آثار اور اس کے موجبات میں سے نہیں ہوسکتا، بلکہ جب ''نسب'' جو کہ اصل ہے، وہ حرام وطی کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا، تو وہ ''صہر'' جو اس نسب کی فرع، اور اس کے مشابہ ہے، وہ بدرجۂ اولیٰ ''حرام وطی'' کے ذریعے حاصل نہیں ہوگا، اور اگر زنا کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کو ثابت مانا جائے، تو وہ محرمیت پھر بھی ثابت نہیں ہوتی، جو مصاہرت کے احکام میں سے ہے، پس جب محرمیت ثابت نہیں ہوتی، تو حرمت بھی ثابت نہیں ہوگی، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''وحلائل ابنائكم ''اور جس عورت کے ساتھ بیٹا ''زنا'' کرے، اس کو نہ تو لغت کے اعتبار سے ''حليلة '' کہا جاتا اور نہ شریعت کے اعتبار سے، اور نہ ہی عرف کے اعتبار سے ''حليلة'' کہا جاتا، نیز اللہ

تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ’’**ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء إلا ما قد سلف** ‘‘جس سے مراد صرف ’’نکاح‘‘ ہے، جو ’’زنا‘‘ کی ضد ہے، اور قرآن مجید میں ’’نکاح‘‘ کا لفظ، کسی مقام پر بھی ’’زنا‘‘ کے معنیٰ میں وارد نہیں ہوا، اور نہ ہی عقد سے خالی وطی کے معنیٰ میں وارد ہوا۔

اور امام شافعی سے بعض اہلِ عراق کا اس مسئلے میں مناظرہ ہوا، جس میں امام شافعی نے فرمایا کہ ’’زنا‘‘ حلال کو حرام نہیں کرتا، ابنِ عباس کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ ’’حرام‘‘ دراصل ’’حلال‘‘ کی ضد ہے، اور کسی چیز کو اس کی ضد پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، امام شافعی سے کہنے والے نے کہا کہ اگر کسی آدمی کی بیوی، اس آدمی کے بیٹے کا شہوت سے بوسہ لے لے، تو وہ عورت اپنے شوہر پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے، تو امام شافعی نے فرمایا کہ آپ نے یہ بات کیسے کہی، جبکہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری بیویوں کی ماؤں کو ہی حرام قرار دیا ہے، اور یہ حکم نکاح کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا حرام کو حلال پر قیاس کرنا جائز نہیں، یہ امام شافعی کا ایک طویل مناظرہ ہے، جس سے ’’زنا‘‘ کے ذریعے حرمتِ مصاہرت کے عدمِ ثبوت کی تائید ہوتی ہے۔

اور اس قول کے صحیح ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ نکاح کے احکام پر اللہ تعالیٰ نے ’’عدت، احداد، میراث، حلت، حرمت، نسب کے لحوق، نفقہ اور مہر کے وجوب، خلع وطلاق، ظہار، ایلاء، چار عورتوں پر اقتصار اور ان کی تقسیم اور زوجات کے درمیان عدل وانصاف، ملکِ رجعت، ثبوتِ احصان، اور پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے‘‘ جیسے احکام کو مرتب فرمایا ہے، جن میں سے کوئی چیز بھی زنا کے ساتھ وابستہ نہیں، اگرچہ عدت اور مہر میں اختلاف ہے۔

مگر اس کے متعلق بھی صحیح قول یہ ہے کہ زانیہ عورت کے لیے مہر بھی نہیں، جیسا کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، اور لوگوں کی فطرتِ سلیمہ و عقلِ سلیم، زنا کی قباحت پر دلالت کرتی ہے، پس زنا کے ذریعہ سے ان تمام احکام کے عدمِ ثبوت کو نظر انداز کر کے ایک حرمتِ مصاہرت کا ثبوت کیونکر درست ہوسکتا ہے (اور دواعی زنا کا معاملہ اس سے بھی کمزور ہے)''۔انتہٰی۔ [1]

---

[1] هذه الحيلة لا تتمشى إلا على قول من يرى أن حرمة المصاهرة تثبت بالزنا كما تثبت بالنكاح كما يقوله أبو حنيفة وأحمد فى المشهور من مذهبه.

والقول الراجح أن ذلك لا يحرم كما هو قول الشافعي وإحدى الروايتين عن مالك؛ فإن التحريم بذلك موقوف على الدليل، ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح، وقياس السفاح على النكاح فى ذلك لا يصح لما بينهما من الفروق، والله تعالى جعل الصهر قسيم النسب، وجعل ذلك من نعمه التى امتن بها على عباده، فكلاهما من نعمه وإحسانه؛ فلا يكون الصهر من آثار الحرام وموجباته كما لا يكون النسب من آثاره، بل إذا كان النسب الذى هو أصل لا يحصل بوطء الحرام فالصهر الذى هو فرع عليه ومشبه به أولى ألا يحصل بوطء الحرام، وأيضا فإنه لو ثبت تحريم المصاهرة لا تثبت المحرمية التى هى من أحكامه، فإذا لم تثبت المحرمية لم تثبت الحرمة، وأيضا فإن الله تعالى إنما قال:"وحلائل أبنائكم"ومن زنى بها الابن لا تسمى حليلة لغة ولا شرعا ولا عرفا، وكذلك قوله:"ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف" إنما المراد به النكاح الذى هو ضد السفاح، ولم يأت فى القرآن النكاح المراد به الزنا قط، ولا الوطء المجرد عن عقد.

وقد تناظر الشافعي هو وبعض العراقيين فى هذه المسألة ونحن نذكر مناظرته بلفظها.

(مناظرة بين الشافعي ومن قال إن الزنا موجب حرمة المصاهرة) : قال الشافعي :الزنا لا يحرم الحلال، وقال به ابن عباس.

قال الشافعي :لأن الحرام ضد الحلال، ولا يقاس شىء على ضده، فقال لى قائل :ما تقول لو قبلت امرأة الرجل ابنه بشهوة حرمت على زوجها أبدا؟ فقلت :لم قلت ذا والله تعالى إنما حرم أمهات نسائكم ونحو هذا بالنكاح فلم يجز أن يقاس الحرام بالحلال؟ فقال :أجد جماعا وجماعا، قلت: جماعا حمدت به وأحصنت وجماعا رجمت به، أحدهما نقمة والآخر نعمة، وجعله الله نسبا وصهرا وأوجب به حقوقا، وجعلك محرما لأم امرأتك وابنتها تسافر بهما، وجعل على الزنا نقمة فى الدنيا بالحد وفى الآخرة بالنار، إلا أن يعفو الله، فتقيس الحرام الذى هو نقمة على الحلال الذى هو نعمة؟ وقلت له :فلو قال لك وجدت المطلقة ثلاثا تحل بجماع زوج وإصابة فأحلها بالزنا لأنه جماع كجماع، قال :إذا أخطء؛ لأن الله تعالى أحلها بنكاح زوج، قلت :وكذلك ما حرم الله فى كتابه بنكاح زوج وإصابة زوج، قال :أفيكون شىء يحرمه الحلال ولا يحرمه الحرام أقول به؟ قلت :نعم ينكح أربعا فيحرم عليه أن ينكح من النساء خامسة، أفيحرم عليه إذا زنى بأربع شىء من

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مبنی بر احتیاط قول پر کلام

اس کے بعد عرض ہے کہ مولانا محمد زاہد صاحب زیدہ مجدہٗ نے اپنے مضمون میں یہ تحریر کیا ہے کہ:

”لابأس بالاخذ بالاحوط فی المس ونحوه ایضا قبل التزویج بل ینبغی الافتاء به ،ولاضرورة فی هذه الصورة للخروج عن المذهب علی قواعد الحنفية ،امامابعدالتزويج فالافتاء بعدم التحريم اولی لما يترتب على الفرقة من مفاسد كثيرة خاصة اذالم يكن المس ونحوه عن عمد اوكان ذالک عن غيرالزوج مثل الاب والابن ،والله تعالیٰ اعلم“

(علمی وتحقیقی رسائل، ج:۱ص:۴۱۰)

مولانا موصوف کا مذکورہ موقف نہایت محتاط اور لچک دار ہے۔

حنفیہ نے ”باب الفرج“ کو احتیاط پر مبنی قرار دیا ہے۔

اور احتمال کی صورت میں بھی اس احتیاط کی بناء پر حرمتِ مصاہرت کا قول کیا ہے، اور بعض حضرات نے متحقق ملک کے ابطال کے لیے محتمل چیز کو حجت نہیں مانا، جس کا تقاضا یہ تھا

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

النساء ؟ قال :لا يمنعه الحرام مما يمنعه الحلال، قال :فقد ترتد فتحرم على زوجها، قلت :نعم، وعلى جميع الخلق، وأقتلها وأجعل مالها فيئا، قال :فقد نجد الحرام يحرم الحلال، قلت :أما فى مثل ما اختلفنا فيه من أمر النساء فلا، انتهى.

ومما يدل على صحة هذا القول أن أحكام النكاح التى رتبها الله تعالى عليه من العدة والإحداد والميراث والحل والحرمة ولحوق النسب، ووجوب النفقة والمهر وصحة الخلع والطلاق والظهار والإيلاء والقصر على أربع ووجوب القسم والعدل بين الزوجات وملك الرجعة وثبوت الإحصان والإحلال للزوج الأول وغير ذلک من الأحكام لا يتعلق شىء منها بالزنا، وإن اختلف فى العدة والمهر.

والصواب أنه لا مهر لبغى كما دلت عليه سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وكما فطر الله عقول الناس على استقباحه، فكيف يثبت تحريم المصاهرة من بين هذه الأحكام؟(إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج۳،ص ۱۹۰،الیٰ ص ۱۹۲ ،تغيير الفتوى واختلافها،فصل الحيل التى تعد من الكبائر)

کہ ''حرمتِ مصاہرت'' کے مسئلہ میں بھی اس قاعدہ پر عمل کیا جاتا، لیکن بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ مصاہرت کے ثبوت میں ''متحقق ملک کا ابطال'' نہیں پایا جاتا، مگر علامہ ابنِ عابدین شامی وغیرہ نے فروج کے معاملہ میں احتیاط کو'' مشترک الالزام'' کے قبیل سے قرار دیا ہے۔

واقعہ بھی یہی ہے کہ نکاح ہونے کے بعد محتمل چیز کو ملکِ متحقق کے لیے مبطل قرار دینا لازم آتا ہے، اور'' الأصل بقاء ما کان علی ما کان، وھو استصحاب الحال، والیقین لا یزول بالشک '' جیسے اصولوں کی خلاف ورزی بھی لازم آتی ہے، جس سے مولانا زاہد صاحب زید مجدہٗ کے مندرجہ بالا اس موقف کی تائید ہوتی ہے، جس کی رو سے'' نکاح ہونے کے بعد'' زوجین کے مابین تفریق کرنے سے ''متحقق ملک کا ابطال'' لازم آتا ہے، مزید براں اس کے نتیجہ میں موجودہ زمانے میں بہت سی تمدنی ومعاشرتی پیچیدگیاں بھی پیش آتی ہیں۔ [1]

اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ''مقدماتِ زنا'' تو درکنار ''خود'' ''زنا'' کے ذریعہ سے بھی حرمتِ مصاہرت کے ثبوت پر نصوص سے استدلال کمزور ہے، اور شارع کی طرف سے، عام

---

[1] وباب الفرج مبنی علی الاحتیاط(المبسوط،لشمس الأئمة السرخسی، ج٦،ص ١٥٢، کتاب الطلاق،باب الشهادة فی الطلاق)

والمحتمل لا یکون حجة فی إبطال الملک المتحقق به وبه فارق حرمة المصاهرة فلیس فی إثباتها إبطال الملک بل باب الحرمة مبنی علی الاحتیاط فیجوز إثباته مع الاحتمال(المبسوط،لشمس الأئمة السرخسی، ج١٧،ص ١٠٠، کتاب الدعوی،باب ادعاء الولد)

قلت :وأما الجواب بأن وقوع طلاق للاحتیاط فی الفروج فهو مشترک الإلزام، علی أنه لا احتیاط فی التفریق بعد تحقق الزوجیة بمجرد التلفظ بلفظ مصحف أو مهمل لا معنی له، بل الاحتیاط فی بقاء الزوجیة حتی یتحقق المزیل(رد المحتار علی الدر المختار، ج٣،ص ٢٠، کتاب النکاح)

لأن الأصل بقاء ما کان علی ما کان؛ ولأن الیقین لا یزول بالشک(الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ٣١،ص ١٢٧، حرف الغین،مادة"غالب")

ومن ذلک قاعدة " :الأصل بقاء ما کان علی ما کان "، فمن أمثلة ذلک :من تیقن الطهارة وشک فی الحدث فهو متطهر، أو تیقن فی الحدث وشک فی الطهارة فهو محدث(الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج٤٥،ص ٢٨٩، حرف الیاء،مادة"یقین")

الأصل بقاء الشیء علی ما کان وهو استصحاب الحال(العنایة شرح الهدایة، ج٤،ص ١١٦، کتاب الطلاق،باب الأیمان فی الطلاق)

معاشرتی وتمدنی زندگی میں پیش آنے والے اہم معاملہ سے صرفِ نظر کر لینا بھی ممکن نہ تھا، بالخصوص ایسے زمانے میں، جو جاہلیت کے قریب کا زمانہ تھا، اور زنا وفواحش کی کثرت تھی۔
پھر احتمال واحتیاط کی بنیاد پر حلال کو حرام قرار دینے میں ایسا توسع اختیار کرنا، جس کے نتیجہ میں، معاشرتی وتمدنی زندگی میں تنگی پیدا ہو جائے، یہ خود قابلِ تامل ہے۔
اور ہم ''**المشاكل الحاضرة فی حرمة المصاهرة**'' میں پیش آمدہ مشکلات پر بقدرِ ضرورت کلام کر چکے ہیں۔ [1]
اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بعض حضرات کی طرف سے محض بعض فتنوں کے عنوان کو بنیاد بنا کر حرمت پر اصرار کرنا، اور شرعی ومعاشرتی حوائج ومصالح، اور ''مراعاۃِ خلاف'' کے اصول کو نظر انداز کر دینا بھی درست نہیں۔ [2]

---

[1] والحاصل أن الرجل إذا عقد نكاحه على امرأة، ولم يدخل بها لا يحرم عليه بناتها.
وذهبت الحنفية إلى أن من زنى بامرأة يحرم عليه أصولها وفروعها، وكذلك إذا لمسها بشهوة، أو قبلها أو نظر إلى ما هنالك منها بشهوة، بل قالوا أيضا :إذا لمس يد أم امرأته فى حال الشهوة، ولو خطأ فإن امرأته تحرم عليه تحريما مؤبدا وألحقوا ذلك بحرمة المصاهرة بالقياس وتوسعوا فى ذلك توسعا ضيقوا فيه تضييقا !
ورد عليهم بأن الزنا ومقدماته ليس فيها شىء من معنى المصاهرة التى جعلها الشارع كالنسب فى بعض الأحكام، وبأن لفظ الآية ينافى ذلك فاللواتى يزنى بهن، أو يلمسن، أو يقبلن، أو ينظر لهن بشهوة لا يصرن من نساء الزناة، أو المتمتعين منهن بما دون الزنا، فعبارة القرآن لا تدل على ذلك بنصها، ولا فحواها، وحكمة حرمة المصاهرة وعلتها لا تظهر فيها.
ثم إن ما ذكروه من الأحكام فى ذلك هو مما تمس إليه الحاجة وتعم به البلوى أحيانا، وما كان الشارع ليسكت عنه فلا ينزل به قرآن، ولا تمضى به سنة، ولا يصح فيه خبر، ولا أثر عن الصحابة، وقد كانوا قريبى العهد بالجاهلية التى كان الزنا فيها فاشيا بينهم، فلو فهم أحد منهم أن لذلك مدركا فى الشرع، أو تدل عليه علله، وحكمه لسألوا عن ذلك وتوفرت الدواعى على نقل ما يفتون به(تفسير المنار،لمحمد رشيد بن على رضا،جى۴،ص ۳۹۲،سورة النساء)

[2] فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التى ترجح جانب التصحيح.هذا كله نظر إلى ما يئول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازى مفسدة النهى أو تزيد (الموسوعة الفقهية الكويتية،ج۳۶،ص ۳۳۶،حرف الميم،مادة''مراعاة الخلاف'')

لزومِ مذہب وخروج عن مذہب پرکلام

حرمتِ مصاہرت کی مجتہد فیہا صورتوں میں جب شافعیہ ومالکیہ وغیرہ کے قول کی کسی محقق کی طرف سے دلائل کی بناء پر''ترجیح'' یا عامی کے لیے شافعیہ ومالکیہ وغیرہ کے قول کی ''تقلید'' کی گنجائش پر کلام کیا جاتا ہے، تو موجودہ زمانے کے بعض علماء، اس پر''خروج عن المذهب '' کا الزام عائد کرتے ہیں، اوراس کو''لزومِ مذہب'' کے خلاف سمجھ کر طرح طرح کی باتیں کرتے ہیں، اورضرورت وحاجت میں بھی مذہبِ حنفیہ سے عدول کو گوارا نہیں کرتے، بلکہ بعض تو متحقق ضرورت وحاجت سے بھی چشم پوشی اختیار کرتے ہیں۔

حالانکہ مذکورہ موقف وطرزِ عمل جمہور، بلکہ حنفیہ کے راجح واصح قول کے بھی خلاف ہے، جس کی تفصیل ہم نے اپنی مدلل ومفصل تالیف''عمل بالحديث کاحکم''(مشمولہ: علمی وتحقیقی رسائل، جلدنمبر 21) میں بیان کردی ہے۔

یہاں صرف دوحوالہ جات پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

علامہ عبدالحیئ لکھنوی رحمہ اللہ''الفوائدُ البهية فی تراجم الحنفية ''میں فرماتے ہیں کہ:

ويعلم أيضًا أن الحنفى لو ترك فى مسألة مذهب إمامه لقوة دليل خلافه لا يخرج به عن ربقة التقليد بل هو عين التقليد فى صورة ترك التقليد، ألا ترى إلى أن عصام بن يوسف ترك مذهب أبى حنيفة فى عدم الرفع ومع ذلك هو معدود فى الحنفية، ويؤيده ما حكاه أصحاب الفتاوى المعتمدة من أصحابنا من تقليد أبى يوسف يوما الشافعى فى طهارة القلتين.

وإلى الله المشتكى من جهلة زماننا حيث يطعنون على من ترك تقليد إمامه فى مسألة واحدة لقوة دليلها ويخرجونه عن جماعة

مقلديه ولا عجب منهم فإنهم من العوام إنما العجب ممن يتشبه بالعلماء ويمشي مشيهم كالأنعام(الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، صفحة ١١٦ ،باب العين،تحت ترجمة ”عصام بن يوسف“)

ترجمہ:اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر کوئی حنفی کسی مسئلہ میں اپنے امام کے مذہب کو اس کے خلاف، دلیل کے قوی ہونے کی وجہ سے ترک کردے، تو اس کی وجہ سے وہ تقلید کے دائرے سے باہر نہ ہوگا، بلکہ یہ ترکِ تقلید کی شکل میں عین تقلید ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ عصام بن یوسف نے رفعِ یدین کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کے مذہب کو چھوڑ دیا تھا، لیکن اس کے باوجود ان کو حنفیہ میں شمار کیا جاتا ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے، جس کو معتمد اصحابِ فتاویٰ نے ہمارے اصحاب سے ایک دن امام ابویوسف کے امام شافعی کی ’’قلتین‘‘ کی طہارت کے مسئلہ میں تقلید کرنے کو روایت کیا ہے۔

ہم اپنے زمانہ کے جاہلوں کی اللہ کے علاوہ اور کس سے شکایت کریں کہ یہ جاہل اس شخص پر سخت تنقید کرتے ہیں، جو قوتِ دلیل کی بناء پر کسی مسئلہ میں اپنے امام کے مذہب واقتداء کو ترک کردیتا ہے، اور اس کو یہ لوگ اس کے مقلد ہونے سے خارج کردیتے ہیں، اور زیادہ تعجب ان سے نہیں ہے، کیونکہ وہ عوام ہیں، اصل تعجب تو ان لوگوں سے ہے، جو علماء سے مشابہت اختیار کرنے والے ہیں، اور وہ علماء کے طریقہ پر چلنے والے ہیں، چوپاؤں کی طرح (الفوائد البهية)

اور علامہ عبدالحئی لکھنوی رحمہ اللہ ہی ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

جوازِ تقلیدِ شخصی کا عقیدہ محققینِ حنفیہ کے موافق ہے، علامہ بحرالعلوم مولانا عبدالعلی فرنگی محلی حنفی رحمہ اللہ القوی ’’شرح مسلم الثبوت‘‘ میں لکھتے ہیں:

”لايجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذی ينبغی ان

یؤمن ویعتقد بہ‘‘

’’ہمیشہ ایک ہی شخص کا مقلد رہنا واجب نہیں ہے، بلکہ ایک مذہب کو چھوڑ کے دوسرا مذہب اختیار کرلینا جائز ہے، اور یہی درست ہے، اس پر ایمان لانا چاہیے اوراس کا اعتقاد رکھنا چاہیے‘‘

علامہ ابنِ ہمام حنفی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

لـو الـتـزم مـذهـبـا مـعـيـنـا كابى حنيفة والشافعى رحمهما الله فقيل يلزمه وقيل لا وهو الاصح‘‘

اگر کسی خاص مذہب کو لازم کرلیا، مثلاً ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب تو بعضوں کے نزدیک اس مذہب کی تقلید واجب ہے، اور بعضوں کے نزدیک نہیں، اور یہی صحیح ہے‘‘

اورعلامہ شرنبلالی حنفی رحمہ اللہ نے’’عقدالفرید‘‘میں لکھا ہے:

’’ليس على الإنسان إلتزام مذهب معين‘‘

’’لازم نہیں ہے انسان پر مذہبِ معین کا التزام‘‘

اور یہی علامہ محمد عبدالعظیم حنفی مفتیِ مکہ وشاہ ولی اللہ محدث دہلوی وشاہ عبدالعزیز محدث دہلوی وامیر حاج سید بادشاہ وقاضی ابوعاصم رحمہم اللہ کا مختار ہے، جن کا شمار کبائرِ مشائخِ احناف میں ہے (مجموعہ فتاویٰ عبدالحیی ، ج۳ص۱۹۸، ۱۹۹، کتاب التقلید، مطبوعہ: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی)

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لیے ہماری تالیف’’عمل بالحدیث کا حکم‘‘(مشمولہ: علمی وتحقیقی رسائل، جلدنمبر 21) کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے، جس میں اس مسئلہ کے’’مالها وما عليها‘‘ پر الحمدللہ تعالیٰ سیرِ حاصل کلام کیا گیا ہے۔

خلاصۂ کلام

حرمتِ مصاہرت سے متعلق ماقبل میں جو تفصیل ذکر کی گئی، اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ حرمتِ مصاہرت کا رشتہ بنیادی طور پر عقدِ نکاح کے ذریعے سے قائم ہوتا ہے اور ملکِ یمین، یا ''وطی بالشبة'' کے ذریعہ بھی قائم ہو جاتا ہے، کیونکہ شریعت کی نظر میں یہ دونوں رشتے عورت سے متمتع ہونے کے حلال و جائز راستے ہیں۔

جہاں تک عقدِ نکاح اور ملکِ یمین، یا'' وطی بالشبة'' وغیرہ کا رشتہ قائم ہوئے بغیر کسی عورت سے ''محض زنا'' یا ''دواعیِ زنا'' کے ذریعہ سے حرمت قائم ہونے کا تعلق ہے، تو اس سلسلے میں قرآن وسنت کے مستحکم اور غیر محتملُ التاویل دلائل وارد نہیں، اور اسی وجہ سے فقہائے کرام اور مجتہدینِ عظام کا اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے، جس کی وجہ سے زنا اور دواعیِ زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثبوت وعدمِ ثبوت کا مسئلہ ''مجتہد فیہا'' مسائل کے زمرہ میں آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک زنا اور دواعیِ زنا دونوں کے ذریعہ حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، لیکن ''زنا'' کے مقابلے میں ''دواعیِ زنا'' (مَس بالشهوة وغیرہ) کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت، حنفیہ کے نزدیک بھی زیادہ مضبوط دلائل پر مبنی نہیں، بلکہ بنیادی طور پر قیاس واحتیاط پر مبنی ہے، اور اس سلسلے میں پیش کردہ نصوص کے مُؤَوَّل ہونے کا احتمال غالب ہے، اور اس سلسلے میں شافعیہ، اور مالکیہ کا راجح قول دیگر فقہائے کرام کے مقابلے میں دلائل کی رو سے زیادہ قوی معلوم ہوا، جن کے نزدیک ''زنا ودواعیِ زنا'' دونوں سے حُرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔

ہمارے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔

جہاں تک ''دواعیِ زنا'' کے ذریعہ سے حُرمتِ مصاہرت ثابت ہونے کا تعلق ہے، تو دواعیِ

زنا (مَس بالشھوۃ وغیرہ) کے ذریعہ سے حرمتِ مصاہرت صرف حنفیہ کے نزدیک ہی ثابت ہوتی ہے، دیگر جمہور فقہائے کرام، شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک حُرمتِ مصاھرت ثابت نہیں ہوتی، جن کے دلائل حنفیہ کے مقابلہ میں کمزور نہیں ہیں، اور متعدد محققینِ حنفیہ کی تصریح کے مطابق اس کا مدار احتیاط پر ہے، اس لیے دلائل کے پیشِ نظر شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ کے مسلک پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے کی گنجائش موجود ہے، بالخصوص جبکہ کسی مشکل سے بچنے بچانے کے لیے ایسا کیا جائے، تو ایسی صورت میں زیادہ توسع اختیار کرنے کی ضرورت ہے، خاص طور پر بعد از نکاح، اور بالاخص، زنا کے مقابلہ میں دواعیِ زنا کی صورت کا مقتضیٰ مزید توسع کا معلوم ہوا۔

اور بعض حضرات کا اس قسم کے فروعی واختلافی مسائل میں زیادہ تشدد اور اس سے بڑھ کر تعصب کا رویہ اختیار کرنا اور دیگر فقہائے کرام کے اقوال کی ترجیح، یا تقلید کو گوارا نہ کرنا، اور اس پر نکیر کرنا درست طرزِ عمل معلوم نہ ہوا۔ [1]

---

[1] واستدلوا بدليلين:

الأول ـ ما روى أن رجلا قال :يا رسول الله، إني قد زنيت بامرأة في الجاهلية، أفأنكح ابنتها؟ قال : لا أرى ذلك، ولا يصلح أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها .ولكن هذا الحديث مرسل ومنقطع كما قال ابن الهمام في فتح القدير.

الثاني ـ إن الزنا سبب للولد، فيثبت به التحريم قياسا على غير الزنا، وكون الزنا حراما لا يؤثر، بدليل أن الدخول بالمرأة بناء على عقد فاسد تثبت به حرمة المصاهرة بالاتفاق، وإن كان الدخول حراما .ورد عليه بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الزنا يجب به الحد ولا يثبت به النسب، بخلاف الوطء في الزواج، لذا قال الشافعي لمحمد بن الحسن :إن الزواج أمر حمدت عليه، والزنا فعل رجمت عليه، فكيف يشتبهان؟.!

وقال المالكية على المشهور والشافعية :إن الزنا والنظر والمس لا تثبت به حرمةالمصاهرة، فمن زنى بامرأة لم يحرم عليه نكاحها، ولا الزواج بأمها أو ببنتها، ولا تحرم المزني بها على أصول الزاني وفروعه، ولو زنى الرجل بأم زوجته أو ببنتها لا تحرم عليه زوجته .وإن لاط بغلام لم تحرم عليه أمه وابنته، ولكن يكره ذلك كله.

واستدلوا بأدلة أربعة هي:

الأول ـ أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل زنى بامرأة، فأراد أن يتزوجها أو يتزوج ابنتها،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اللہ تعالیٰ راہِ اعتدال کو اختیار کرنے اور اس پر قائم رہنے کی توفیق مرحمت فرمائے۔آمین۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ وَعِلْمُہٗ اَتَمُّ وَاَحْکَمُ.

محمد رضوان خان

مؤرخہ 20/ ذوالقعدہ/ 1442ہجری۔ بمطابق 01/ جولائی/ 2021ء بروز جمعرات

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

فقال :لا يحرم الحرام الحلال، إنما يحرم ما كان بنكاح فهذا كما قال الدميرى :يدل لمذهب الشافعى أن الزنا لا يثبت حرمة المصاهرة، حتى يجوز للزانى أن ينكح أم المزنى بها.

ويؤيده أحاديث أخرى منها :الزانى المجلود لا ينكح إلا مثله وقرأ النبى صلى الله عليه وسلم على رجل يريد أن يتزوج بزانية "الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك"

الثانى ـ المصاهرة نعمة؛ لأنها تلحق الأجانب بالأقارب، وفى الحديث :المصاهرة لحمة كلحمة النسب، وأما الزنا فمحظور شرعا، فلا يكون سببا للنعمة.

الثالث ـ القصد من إثبات حرمة المصاهرة قطع الأطماع بين الرجل والمرأة، لتحقيق الألفة والمودة، والاجتماع البرىء من غير ريبة.

أما المزنى بها فهى أجنبية عن الرجل ولا تنسب إليه شرعا، ولا يجرى بينهما التوارث، ولا تلزمه نفقتها، ولا سبيل للقاء معها، فهى كسائر الأجانب، فلا وجه لإثبات الحرمة بالزنا.

الرابع ـ قوله تعالى :"وأحل لكم ما وراء ذلكم "يفيد صراحة حل ما عدا المذكورات قبلها، وليس المزنى بها منهن، فتدخل فى عموم الحل.

وبالنظر فى أدلة الفريقين، وبمعرفة ضعف أدلة الفريق الأول، يتبين لنا ترجيح رأى الفريق الثانى، تمييزا بين الحلال المشروع والحرام المحظور(الفقه الإسلامى وأدلتهٗ للزحيلى، ج٩، ص٦٦٣٠، الیٰ٦٦٣٢، القسم السادس، الباب الأول، الفصل الثالث، النوع الأول: المحرمات المؤبدة)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی و تحقیقی سلسلہ

کھڑے ہوکر

جوتا، پائجامہ اور عمامہ پہننے کا حکم

کھڑے ہوکر جوتا پہننے کے متعلق احادیث و روایات
پائجامہ، تہبند وغیرہ بیٹھ کر اور عمامہ کھڑے ہوکر پہننے کے حکم کی حیثیت
اس سلسلے میں محدثین واہلِ علم حضرات کی عبارات وحوالہ جات
پہلے قمیص یا پاجامہ پہننے کا حکم

مؤلف

مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

www.idaraghufran.org

نام کتاب: کھڑے ہوکر جوتا، پائجامہ اور عمامہ پہننے کا حکم

مؤلف: مفتی محمد رضوان خان

طباعتِ اول: شعبان المعظم 1445ھ - فروری 2024ء

صفحات: 40

ملنے کے پتے

ملنے کا پتہ

کتب خانہ ادارہ غفران: چاہ سلطان، گلی نمبر 17، راولپنڈی، پاکستان

فون: 051-5507270 - 051-5702840

www.idaraghufran.org

فہرست

مضامین	صفحہ نمبر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(منجانب مولف)

گزشتہ دنوں بندہ کا ایک دور دراز علاقے میں سفر پر جانا ہوا، وہاں بعض اہلِ علم حضرات سے ملاقات وزیارت کا شرف بھی حاصل ہوا۔

اس دوران بعض اہلِ علم حضرات نے ''پائجامہ اور عمامہ بیٹھ کر کریا کھڑے ہوکر پہننے کے حکم کی تحقیق'' کی طرف متوجہ کیا، اور بعض حضرات سے معلوم ہوا کہ ان کے دیہی علاقوں میں اس مسئلہ پر اختلاف سامنے آتا ہے، اور بعض اہلِ علم حضرات پائجامہ بیٹھ کر اور عمامہ کھڑے ہوکر پہننے پر بہت زور دیتے ہیں، اور اس کی وجہ سے عوام میں تشویش واضطراب پیدا ہو رہا ہے، اس لیے واقعتاً اس مسئلہ کی تحقیق کی ضرورت ہے۔

یہ صورتِ حال معلوم ہوکر دکھ ہوا کہ ایک طرف تو عوامُ الناس کا حال یہ ہے کہ وہ صریح محرمات اور گناہوں کے دلدل میں مبتلا ہیں، اور دوسری طرف ان ضروری دین کے احکام پر اپنی صلاحیتوں کو خرچ کرنے کے بجائے اس قسم کے غیر اہم اور غیر ضروری مسائل کو اپنی تحقیق وتبلیغ کا محور بنا کر اپنی دینی وتبلیغی اور اصلاحی صلاحیتوں کو خرچ واستعمال کیا جاتا ہے۔

جس کی وجہ سے بندہ نے اس مسئلہ کی بعجلت تحقیق کی، دورانِ تحقیق مضمون کچھ مفصل ہوگیا، اور اس کو بصورتِ رسالہ شائع کرنے کا تقاضا ہوا، اس کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے ''پہلے قمیص یا پاجامہ پہننے'' کے ایک سابق مختصر مضمون کو بھی ضمیمہ میں شامل کرلیا گیا، جو آئندہ اوراق میں پیش کیا جارہا ہے۔

اللہ تعالیٰ دین میں غلو وتشدد اختیار کرنے سے اجتناب کرنے کی اور اعتدال پر گامزن ہونے کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین۔

محمد رضوان خان- 11/ شوال المکرّم/ 1440 ہجری- 15/ جون/ 2019ء بروز ہفتہ
ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کھڑے ہوکر جوتا، پائجامہ اور عمامہ پہننے کا حکم

بعض افراد کی طرف سے کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر، جوتے، پائجامہ اور عمامہ پہننے کے شرعی حکم کے متعلق سوالات کیے جاتے رہتے ہیں، اور بعض اہلِ علم حضرات کھڑے ہوکر پائجامہ اور بیٹھ کر عمامہ پہننے کو ممنوع و مکروہ اور وعید کا باعث قرار دیتے ہیں، اور اس مسئلہ پر تشدد اور سختی اختیار کرتے ہیں، اس لیے ذیل میں اس مسئلے کی تحقیق پیش کی جاتی ہے۔

جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَّنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا (سنن أبى داود، رقم الحديث ۴۱۳۵، كتاب اللباس، باب فى النعال) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھڑے ہوکر جوتا پہنے (ابوداؤد)

---

[1] قال شعيب الارنؤوط:

صحيح لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات إلا أن أبا الزبير -وهو محمد بن مسلم بن تدرس المكى -لم يصرح بسماعه من جابر .أبو أحمد الزبيرى :هو محمد ابن عبد الله الأسدى.

وأخرجه البيهقى فى "شعب الإيمان "(6273) من طريق أبى داود، بهذا الإسناد.

وفى الباب عن عبد الله بن عمر عند ابن ماجه (3619) وإسناده صحيح.

وعن أبى هريرة عند ابن ماجه (3618)، والترمذى (1877)، وإسناد ابن ماجه رجاله ثقات، لكنه اختلف فى رفعه ووقفه.

وعن أنس عند الترمذى 1878)) وإسناده ضعيف(حاشية سنن ابى داوُد)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

نَهٰـى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَّنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۳۶۱۸، أبواب اللباس، باب الانتعال قائما) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھڑے ہوکر جوتا پہنے (ابنِ ماجہ)

ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

نَهَـى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَّنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۳۶۱۹، أبواب اللباس، باب الانتعال قائما) [2]

---

[1] قال شعيب الارنؤوط:
حديث صحيح وهذا سند رجاله ثقات إلا أنه اختلف في رفعه ووقفه، والأصح وقفه، فقد أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه 418 /8 "عن أبي معاوية عن الأعمش عن أبي صالح، عن أبي هريرة :أنه كره أن ينتعل الرجل قائمًا.
وهذا سند صحيح، وابن أبي شيبة أوثق وأشد تثبتًا من علي بن محمَّد وهو الطنافسي.
وأخرجه مرفوعًا الترمذي (1877) من طريق الحارث بن نبهان، عن معمر، عن عمار بن أبي عمار، عن أبي هريرة .والحارث بن نبهان متروك الحديث.
وأخرجه مرفوعًا أيضًا العقيلي في "الضعفاء 364 /3 "، والطبراني في "الأوسط" (6531) من طريق سلمة بن حبيب، عن عروة بن علي السهمي، عن أبي هريرة .وسلمة وعروة كلاهما مجهول(حاشية سنن ابنِ ماجه)

[2] قال شعيب الارنؤوط:
إسناده صحيح .وصححه أيضًا البوصيري في "مصباح الزجاجة."
وفي الباب أيضًا حديث جابر بن عبد الله عند أبي داود (4135)، ورجاله ثقات(حاشيه سنن ابنِ ماجه)

ترجمہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھڑے ہوکر جوتا پہنے (ابنِ ماجہ)

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَّنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا (مسند أبی یعلی، رقم الحدیث ۲۹۳۶، مسند انس بن مالک) [1]

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھڑے ہوکر جوتا پہنے (ابنِ ماجہ)

مذکورہ احادیث وروایات سے معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکر جوتے پہننے سے منع فرمایا ہے، اور یہ ممانعت مختلف احادیث سے ثابت ہے، جو کم از کم ''حسن'' یا ''صحیح لغیرہٖ'' کے درجے کو پہنچ جاتی ہیں۔

جبکہ بعض احادیث اور بعض صحابہ وتابعین وغیرہ سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کا جائز یا مکروہ ہونا بھی ثابت ہے۔

عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث

چنانچہ امام بیہقی نے ''شعبُ الایمان '' میں عبداللہ بن عطاء سے روایت کیا ہے کہ:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْتَعِلُ قَائِمًا وَّقَاعِدًا (شعب الایمان للبیهقی، رقم الحدیث ۵۵۸۵، التاسع والثلاثون من شعب الإیمان: وهو باب فی الطاعم والمشارب وما یجب التورع عنه منها، الأکل والشرب قائما)

---

[1] قال حسین سلیم أسد الدارانی: إسناده حسن (حاشیة مسند ابی یعلیٰ)

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جوتے کھڑے ہوکر بھی پہنتے ہوئے دیکھا، اور بیٹھ کر بھی پہنتے ہوئے دیکھا (بیہقی)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جوتے کھڑے ہوکر پہننے کی ممانعت ثابت ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے فعل سے جوتے کبھی بیٹھ کر اور کبھی کھڑے ہوکر پہننا بھی ثابت ہے، جس سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کے حکم میں فی الجملہ تخفیف اور تسہیل معلوم ہوتی ہے۔

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت

ابنِ ابی شیبہ نے ابومعاویہ سے، انہوں نے اعمش سے، انہوں نے ابوصالح سے روایت کیا ہے کہ:

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؛ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يَّنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا (مُصنف ابن أبی شيبة، رقم الرواية ٢٥٤٣٦، كتاب اللباس، باب فی انتعال الرجل قائما)

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آدمی کے کھڑے ہوکر جوتا پہننے کو مکروہ قرار دیا (ابنِ ابی شیبہ)

مذکورہ روایت سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کا مکروہ ہونا معلوم ہوا، اور دوسری روایات وآثار کے پیشِ نظر اس سے کراہتِ تنزیہی کا راجح ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

علی رضی اللہ عنہ کی روایت

ابنِ ابی شیبہ نے ہی روایت کیا ہے کہ مجھے حضرت حفص کے حوالے سے یہ بات پہنچی ہے کہ:

عَنِ الْأَعْمَشِ ، قَالَ: بَلَغَنَا أَنَّ عَلِيًّا اِنْتَعَلَ قَائِمًا (مُصنف ابن أبی شيبة، رقم الرواية ٢٥٤٣٥، كتاب اللباس، باب فی انتعال الرجل قائما)

ترجمہ: حضرت اعمش نے فرمایا کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ

عنہ نے کھڑے ہوکر جوتا پہنا (ابنِ ابی شیبہ)

اس روایت سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کا جائز ہونا معلوم ہوا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ، چار خلفائے راشدین میں سے ایک خلیفۂ راشد ہیں، اور آپ کے قول وفعل کی بڑی اہمیت ہے، اگر کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی سخت ممانعت ہوتی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ، اس حکم کی مخالفت نہ فرماتے۔

محمد بن سیرین کی روایت

ابنِ ابی شیبہ نے ہی معاذ بن معاذ سے، اور انہوں نے ابنِ عون سے روایت کیا ہے کہ:

ذُكِرَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ اِنْتِعَالُ الرَّجُلِ قَائِمًا ، فَقَالَ: لَا أَعْلَمُ بِهٖ بَأْسًا (مُصنف ابن أبی شیبة، رقم الروایة ۲۵۴۳۱، کتاب اللباس، باب فی انتعال الرجل قائما)

ترجمہ: محمد بن سیرین کے سامنے، آدمی کے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کے متعلق ذکر کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں (ابنِ ابی شیبہ)

اس روایت سے بھی کھڑے ہوکر جوتے پہننے کا جائز ہونا معلوم ہوا۔

محمد بن سیرین، جلیل القدر تابعی ہیں، جنہوں نے کئی صحابۂ کرام کی صحبت اٹھائی، اگر ان کو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے قول وفعل سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کے حکم میں سختی معلوم ہوتی، تو وہ اس میں کوئی حرج نہ ہونے کا حکم بیان نہ فرماتے۔ [1]

---

[1] ع: محمد بن سیرین الأنصاری ، أبو بکر بن أبی عمرة البصری، أخو أنس بن سیرین، ومعبد بن سیرین، وحفصة بنت سیرین، وکریمة بنت سیرین، مولی أنس بن مالک، وهو من سبی عین التمر الذین أسرهم خالد بن الولید......قال فضیل بن عیاض: قلت لهشام بن حسان: کم أدرک الحسن من أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم؟ قال: عشرین ومئة .قلت: فإبن سیرین؟ قال: ثلاثین .وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل، عن أبیه: سمع من أنس وابن عمر وعمران بن حصین، وأبی هریرة، ولم یسمع من ابن عباس شیئا، .کلها یقول: نبئت عن ابن عباس .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حسن بصری کی روایت

ابنِ ابی شیبہ نے ہی حفص بن غیاث سے روایت کیا ہے کہ:

عَنْ عَمْرٍو ، قَالَ: رَأَيْتُ الْحَسَنَ يَنْتَعِلُ قَائِمًا (مُصنف ابن أبی شيبة، رقم الرواية ۲۵۴۳۴، كتاب اللباس، باب فی انتعال الرجل قائما)

ترجمہ: عمرو (بن مروان) نے فرمایا کہ میں نے حسن بصری کو کھڑے ہوکر جوتے پہنتے ہوئے دیکھا (ابنِ ابی شیبہ)

مذکورہ روایت سے بھی کھڑے ہوکر جوتے پہننے کا جائز ہونا معلوم ہوا۔

حسن بصری بھی جلیل القدر تابعین میں داخل ہیں۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وقال شعبة، عن خالد الحذاء: كل شیء قال محمد: نبئت عن ابن عباس إنما سمعه من عكرمة، لقيه أيام المختار بالكوفة.

وقال البخاری: حج ابن سيرين زمن ابن الزبير، فسمع منه، ودخل الكوفة فسمع علقمة والربيع بن خثيم، وسمع زيد بن ثابت، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عثمان وهو أكبر من أخيه أنس .

وقال الأنصاری ، عن عبد الله بن عون: كان محمد يحدث بالحديث على حروفه .وقال عون بن عمارة ، عن هشام بن حسان: حدثنی أصدق من أدركت من البشر محمد بن سيرين .وقال أبو طالب ، عن أحمد بن حنبل: محمد بن سيرين من الثقات .وقال إسحاق بن منصور، عن يحيى بن معين ثقة.وقال عباس الدوری، عن يحيى بن معين: سمع من ابن عمر حديثا واحدا .

وقال العجلی: بصری، تابعی، ثقة، وهو من أروى الناس عن شريح وعبيدة، وإنما تأدب بالكوفيين أصحاب عبد الله وإخوته معبد، ويحيى، وأنس، وحفصة أم الهذيل تابعيون ثقات(تهذيب الكمال، ج۲۵، ص ۳۴۴ الی ۳۵۰ ملخصاً، تحت ترجمة "محمد بن سيرين الانصاری" رقم الترجمة ۵۲۸۰)

[1] الحسن بن أبی الحسن ، واسمه يسار ،البصری ، أبو سعيد ، مولى زيد بن ثابت ، ويقال : مولى جابر بن عبد الله ، ويقال :مولى جميل بن قطبة بن عامر بن حديدة ، ويقال :مولى أبی اليسر ، وأمه خيرة مولاة أم سلمة ، زوج النبی صلى الله عليه وسلم............وقال محمد بن أحمد بن محمد بن أبی بكر المقدمی :سمعت علی ابن المدينی ، يقول :مرسلات يحيى بن أبی كثير ، شبه الريح ، ومرسلات الحسن البصری التی رواها عنه الثقات .صحاح ما أقل ما يسقط منها.وقال أبو أحمد بن عدی :سمعت الحسن بن عثمان يقول :سمعت أبا زرعة يقول :كل شیء قال الحسن :

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

ابراہیم نخعی کی روایت

ابنِ ابی شیبہ نے ہی عبید اللہ بن موسیٰ سے روایت کیا ہے کہ:

عَنْ عُقْبَةَ ، قَالَ: رَأَيْتُ إِبْرَاهِيمَ يُدْخِلُ رِجْلَيْهِ فِيْ نَعْلَيْهِ وَهُوَ قَائِمٌ (مصنف ابن أبی شيبة، رقم الرواية ٢٥٤٣٢، كتاب اللباس، باب فی انتعال الرجل قائما)

ترجمہ: عقبہ نے فرمایا کہ میں نے ابراہیم نخعی کو کھڑے ہونے کی حالت میں اپنے پاؤں جوتے میں داخل کرتے ہوئے دیکھا (ابنِ ابی شیبہ)

حضرت ابراہیم نخعی بھی جلیل القدر تابعی ہیں، جن کے اقوال وافعال سے فقہائے کرام نے دلیل پکڑی ہے۔ [1]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "، وجدت له أصلا ثابتا ، ما خلا أربعة أحاديث(تهذيب الكمال ج٦ص ٩٥ الى ١٢٤ ملخصاً،تحت ترجمة الحسن بن ابى الحسن،رقم الترجمة ١٢١٦)

الحسن ابن أبى الحسن البصرى واسم أبيه يسار بالتحتانية والمهملة الأنصارى مولاهم ثقة فقيه فاضل مشهور وكان يرسل كثيرا ويدلس قال البزار كان يروى عن جماعة لم يسمع منهم فيتجوز ويقول حدثنا وخطبنا يعنى قومه الذين حُدِّثوا وخُطبوا بالبصرة هو رأس أهل الطبقة الثالثة مات سنة عشر ومائة وقد قارب التسعين ع(تقريب التهذيب ،ص ١٦٠، رقم الترجمة ١٢٢٧ ،حرف الحاء)

[1] إبراهيم النخعى(ع) الامام، الحافظ، فقيه العراق، أبوعمران، إبراهيم بن يزيد بن قيس ابن الاسود بن عمرو بن ربيعة بن ذهل بن سعد بن مالک بن النخع النخعى، اليمانى ثم الكوفى، أحد الاعلام، وهو ابن مليكة أخت الاسود بن يزيد(سير اعلام النبلاء ج٤ص ٥٢٠، تحت رقم الترجمة ٢١٣)

قال أحمد بن عبد الله العجلى : لم يحدث عن أحد من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وقد أدرک منهم جماعة ، ورأى عائشة رؤيا ، وكان مفتى أهل الكوفة هو والشعبى فى زمانهما ، وكان رجلا صالحا فقيها متوقيا قليل التكلف ، ومات وهو مختف من الحجاج. وقال أبو أسامة عن الأعمش :كان إبراهيم صيرفى الحديث .وقال جرير بن عبدالحميد عن إسماعيل بن أبى خالد : كان الشعبى وإبراهيم وأبو الضحى يجتمعون فى المسجد يتذاكرون الحديث ، فإذا جاء هم شىء ليس عندهم فيه رواية رموا إبراهيم بأبصارهم . وقال عباس الدورى عن يحيى بن معين : مراسيل إبراهيم أحب إلى من مراسيل الشعبى ....قال البخارى : وقال أبو نعيم :مات إبراهيم سنة ست وتسعين .وقال غيره :مات وهو ابن تسع وأربعين ، وقيل :ابن ثمان وخمسين .روى له الجماعة.(تهذيب الكمال ج٢ص٢٣٧ الى ٢٤٠ ملخصاً ، تحت رقم الترجمة ٢٦٥)

یحییٰ بن وثاب کی روایت

ابنِ ابی شیبہ نے ہی وکیع سے، انہوں نے سفیان سے روایت کیا ہے کہ:

عَنِ الْأَعْمَشِ ، قَالَ: رَأَيْتُ يَحيَى بْنَ وَثَّابٍ يَنْتَعِلُ قَائِمًا (مصنف ابن أبی شيبة، رقم الرواية ۲۵۴۳۳، کتاب اللباس، باب فی انتعال الرجل قائما)

ترجمہ: حضرت اعمش نے فرمایا کہ میں نے یحییٰ بن وثاب کو کھڑے ہوکر جوتے پہنتے ہوئے دیکھا (ابنِ ابی شیبہ)

یحییٰ بن وثاب اسدی کا شمار بھی تابعین میں ہوتا ہے، جنہوں نے صحابۂ کرام کی ایک جماعت کو پایا ہے۔ [1]

---

[1] خ م ت س ق – يحيى بن وثاب الأسدی مولاهم الكوفی المقرئ.
روى عن بن عمر وابن عباس وزر بن حبيش وعلقمة والأسود وأرسل عن ابن مسعود وعائشة.
وعنه أبو إسحاق السبيعی وأبو إسحاق الشيبانی وعامر الشعبی وقتادة وسلمة بن كهيل وطلحة بن مصرف وأبو حصين الأسدی والأعمش وحبيب بن أبی ثابت وغيرهم .
قال النسائی: ثقة ،وذكره بن حبان فی الثقات .وقال يحيى بن عيسى الرملی عن الأعمش كان يحيى بن وثاب من أحسن الناس قرائة وكان إذا قرأ لا يسمع فی المسجد حركة .
وقال عطاء بن مسلم الحلبی عن الأعمش كنت إذا رأيت يحيى بن وثاب قد جاء قلت: هذا قد وقف للحساب يقول أی رب اذنبت كذا اذنبت كذا فعفوت عنی فلا أعود.
وقال أبو محمد بن حيان الأصبهانی يقال كان وثاب من أهل قاسان فوقع إلى بن عباس فأقام معه فاستأذنه فی الرجوع إلى قاسان فأذن له فرحل مع ابنه يحيى فلما بلغ الكوفة قال له ابنه يحيى أنی مؤثر حظ العلم على حظ المال فاعطنی الإذن فی المقام فأذن له فأقام فی الكوفة فصار إماما.
وله أحاديث كثيرة ويروى عن أبی عمرو بن العلاء عن نهشل الأيادی عن أبيه قال خرجت مع أبی موسى الأشعری إلى أصبهان فبعث سراياه إلى قاسان ففتحها وسبى أهلها فكان منهم يزدويه بن ماهويه فتى من أبناء أشرافها فصار إلى بن عباس فسماه وثابا وهو والد يحيى إمام أهل الكوفة فی القرآن .
وقال عمرو بن علی وغيره مات سنة ثلاث ومائة .
قلت: وقال العجلی كوفی تابعی ثقة وكان مقرء أهل الكوفة وقال بن سعد كان ثقة قليل الحديث صاحب قرآن وقال بن معين وأبو زرعة ثقة(تهذيب التهذيب ، ج ۱۱ ص ۲۹۴، ۲۹۵، تحت رقم الترجمة ۵۷۴)

یحییٰ بن ابی کثیر کی روایت

عبدالرزاق نے معمر سے روایت کیا ہے کہ:

عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، قَالَ: إِنَّمَا يُكْرَهُ أَنْ يَنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا مِنْ أَجْلِ الْعَنَتِ (مصنف عبد الرزاق، جامع معمر بن راشد، رقم الرواية ٢٠٢١٨، باب الماشي في النعل)

ترجمہ: یحییٰ بن ابی کثیر نے فرمایا کہ آدمی کے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی کراہت صرف ضرر و تکلیف کی وجہ سے ہے (عبدالرزاق)

اس روایت کو امام بیہقی نے بھی ''شعب الایمان'' میں روایت کیا ہے۔ [1]

یحییٰ بن ابی کثیر نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو پایا ہے، اور یہ جلیل القدر محدث شمار کیے جاتے ہیں۔ [2]

اس روایت سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی علت کا ''تعب و مشقت اور ضرر، کا لاحق ہونا'' اور اس حکم کا ''امرِ ارشاد'' یا ''نہیِ ارشاد'' ہونا معلوم ہوا، جس کے متعلق آگے ذکر آتا ہے۔

---

[1] وقد أخبرنا أبو الحسين بن بشران، أنا إسماعيل الصفار، ثنا أحمد بن منصور، ثنا عبد الرزاق، أنا معمر، عن يحيى بن أبى كثير قال " :إنما نكره أن ينتعل الرجل قائما من أجل العنت "قال الحليمى :العنت :الضرر(شعب الإيمان،للبيهقى ، رقم الرواية ٥٨٦٦)

[2] "ع – يحيى "بن أبى كثير الطائى مولاهم أبو نصر اليمامى واسم أبيه صالح بن المتوكل وقيل يسار وقيل نشيط وقيل دينار روى عن أنس وقد رآه ...... قال وهيب عن أيوب ما بقى على وجه الأرض مثل يحيى وقال بن عيينة قال أيوب ما أعلم أحدا بعد الزهرى أعلم بحديث أهل المدينة من يحيى وقال القطان سمعت شعبة يقول يحيى أحسن حديثا من الزهرى وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه يحيى من أثبت الناس إنما يعد مع الزهرى ويحيى بن سعيد وإذا خالفه الزهرى فالقول قول يحيى وقال العجلى ثقة كان يعد من أصحاب الحديث وقال أبو حاتم: يحيى إمام لا يحدث إلا عن ثقة وروى عن أنس مرسلا وقد رأى أنسا يصلى فى المسجد الحرام رؤية ولم يسمع منه وذكره بن حبان فى الثقات وقال كان من العباد(تهذيب التهذيب، ج ١١ ص ٢٦٨، ٢٦٩، ملخصاً، تحت رقم الترجمة ٥٣٩)

اور مذکورہ روایات وآثار کے مجموعے سے معلوم ہوا کہ کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت کا حکم سختی پر مبنی نہیں، اور جوتے کھڑے ہوکر پہننے کی بھی گنجائش ہے، اور کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت مکروہ تنزیہی درجے کی ہے، بالخصوص جبکہ ایسے جوتے ہوں کہ جن کو کھڑے ہوکر بآسانی پہنا جاسکتا ہو، اور ان کو کھڑے ہوکر پہننے میں گرنے یا ستر کھلنے یا بری ہیئت بننے کا اندیشہ نہ ہو، تو اس طرح کے جوتوں کو کھڑے ہوکر پہننے میں کوئی حرج نہیں۔

احادیث کے شارحین نے بھی جمع وتطبیق کی یہی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

’’شرح مصابیح السنة‘‘ کا حوالہ

ابنِ ملک نے ’’شرح مصابیح السنة‘‘ میں فرمایا کہ:

’’آدمی کے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت، اس جوتے کے ساتھ خاص ہے، جس کو کھڑے ہوکر پہننے میں تعب ومشقت پیش آتی ہو، جیسا کہ خفین، کیونکہ اس صورت میں بسا اوقات انسان زمین پر گر پڑتا ہے‘‘۔ انتھیٰ۔[1]

’’خفین‘‘ ایسے جوتوں کو کہا جاتا ہے، جو ٹخنوں سے اوپر تک ہوتے ہیں، اور ان کو پہن کر وضو کے دوران مسح بھی کیا جاتا ہے، پہلے زمانے میں اس قسم کے خفین اور جوتوں میں تسمے لگے ہوتے تھے، جن کو پہننے اور باندھنے کے لیے، ہاتھوں کو اس انداز میں استعمال کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی کہ جس کے لیے کھڑے ہونے کے مقابلہ میں بیٹھنا ہی مشقت سے بچنے کا سبب تھا۔

جبکہ آج کل خفین میں چٹ، بٹن یا اس طرح کی چین یا زِپ لگی ہوئی ہوتی ہے کہ جس کو کھڑے ہوکر لگانا اور بند کرنا بھی آسان ہوتا ہے، اس طرح کے خفین کو بھی کھڑے ہوکر پہننے میں حرج نہیں۔

---

[1] نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أن ينتعل الرجل قائما"، وهذا النهى مختص بما فى لبسه تعب عن القيام كالخف؛ لأنه إذ ذاك ربما يقع على الأرض(شرح المصابيح ،لابنِ الملك، ج۵،ص ۴۹، كتاب اللباس،باب النعال)

’’فیضُ القدیر ‘‘ کا حوالہ

امام مناوی رحمہ اللہ نے ’’الجامعُ الصغیر ‘‘ کی شرح ’’فیضُ القدیر ‘‘ میں فرمایا کہ:

’’بیٹھ کر جوتے پہننے کا امر ’’ارشاد‘‘ کے لیے ہے (یعنی یہ حکم شرعی واجب یا ضروری درجے کا نہیں) کیونکہ جوتے کو بیٹھ کر پہننا، زیادہ سہل و آسان ہوتا ہے، اور اس سے طیبی وغیرہ نے ممانعت کو ایسے جوتے کے ساتھ خاص کیا ہے، جس کے کھڑے ہوکر پہننے میں تعب لاحق ہو، جیسا کہ خفین اور بڑا جوتا (جو ٹخنوں سے اوپر تک ہو) اور جو جوتا ٹخنوں سے نیچے ہو، یہ ممانعت اس کو شامل نہیں‘‘۔ انتہیٰ۔ [1]

’’التیسیر بشرح الجامع الصغیر ‘‘ کا حوالہ

امام مناوی رحمہ اللہ نے ’’الجامعُ الصغیر ‘‘ کی دوسری شرح ’’التیسیر ‘‘ میں فرمایا کہ:

’’انسان کے کھڑے ہوکر جوتا پہننے کی نہی ’’ارشادی‘‘ ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹھ کر جوتا پہننا زیادہ سہل اور زیادہ آسان ہوتا ہے‘‘۔ انتہیٰ۔ [2]

’’امرِ ارشاد ‘‘ یا ’’نھیِ ارشاد ‘‘ کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم وجوبی درجے کا نہیں ہے، بلکہ اصلاح و شفقت اور زیادہ سے زیادہ اُس افضلیت کے درجے کا ہے، جس کی خلاف ورزی کراہتِ تنزیہی کو مستلزم ہوتی ہے، کراہتِ تحریمی کو مستلزم نہیں ہوتی، اور اس کی دلیل، دوسری روایات و آثار ہیں۔ [3]

---

[1] (نهى أن ينتعل الرجل وهو قائم) في رواية قائما والأمر للإرشاد لأن لبسها قاعدا أسهل وأمكن ومنه أخذ الطيبي وغيره تخصيص النهي بما في لبسه قائما تعب كالتاسومة والخف لا كقباقاب وسرموزة(فيض القدير للمناوي، ج٦ص ٣٤١، تحت رقم الحديث ٩٥٢٠، حرف النون، باب المناهي)

[2] (نهى ان ينتعل الرجل) يعني الانسان (هو قائم) في رواية قائما والنهي ارشادي وذلك لانه أسهل وأمكن(التيسير بشرح الجامع الصغير، ج٢،ص ٤٧٦، حرف النون،باب المناهي)

[3] جیسا کہ مختلف نصوص کے ذیل میں ’’امرِ ارشاد ‘‘ اور ’’نھیِ ارشاد ‘‘ کے متعلق محدثین و اہلِ علم حضرات نے اس چیز کی تصریح فرمائی ہے۔

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

’’البیان والتحصیل‘‘ کا حوالہ

محمد بن احمد بن رشد قرطبی نے ’’البیان والتحصیل‘‘ میں فرمایا کہ:

’’امام مالک سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کے متعلق سوال کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

اس سلسلے میں چند عبارات ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

ولا دلالة فيما ساقه على ما ادعاه من التحريم بل هو أمر إرشاد لما دلت عليه بقية الأخبار (فتح البارى لابنِ حجر، ج۹ص ۳۰۹، كتاب النكاح، باب العزل)

هو أمر إرشاد وإصلاح لا إيجاب(فتح البارى لابنِ حجر، ج۹ص ۴۰۰، كتاب الطلاق،باب الخلع، وكيف الطلاق فيه)

الأمر بإنفاق الفضل أمر إرشاد وندب إلى الفضل(عمدة القارى للعينى، ج۹ص ۵۴، كتاب الزكاة، باب من أعطاه الله شيئا من غير مسئلة ولا إشراف نفس)

(ما مررت على ملأ من الملائكة إلا أمرونى بالحجامة) أمر إرشاد لما فيها من الفوائد(التنوير شرح الجامع الصغير للصنعانى، ج۹ص۳۰۳، تحت رقم الحديث ۷۷۱۰، حرف اللام)

ولا تكمل وزن الخاتم من الورق (مثقالا) : قال ابن الملك تبعا للمظهر: هذا نهى إرشاد إلى الورع ;فإن الأولى أن يكون الخاتم أقل من مثقال لأنه أبعد من السرف .قلت: وكذا أبعد من المخيلة، وذهب جمع من الشافعية إلى تحريم ما زاد على المثقال، لكن رجح الآخرون الجواز، منهم الحافظ العراقى فى شرح الترمذى، فإنه حمل النهى المذكور على التنزيه(مرقاة المفاتيح، ج۷ص ۲۸۰۲، كتاب اللباس، باب الخاتم)

النهى الوارد فى حديث الباب نهى إرشاد وشفقة(العرف الشذى شرح الترمذى للكشميرى، ج۲ ص ۱۷۱، كتاب الصوم، باب ما جاء فى كراهية الصوم فى النصف الباقى من شعبان لحال رمضان)

نزو الحمار على الفرس غير مرضى، وقال الطحاوى: إن النهى نهى إرشاد وشفقة كيلا يكون تقليل آلة الجهاد فإن الفرس يعمل ما لا يعمل البغل، فالحاصل أن تحصيل البغال ليس غير جائز(العرف الشذى شرح الترمذى للكشميرى، ج۳ص ۲۳۹،كتاب الجهاد، باب ما جاء فى كراهية أن تنزى الحمر على الخيل)

ويستفاد منه ما يأتى: أولا: كراهية الاستنجاء باليد اليمنى فى قبل أو دبر وهو مذهب الجمهور، حيث حملوا النهى فى قوله – صلى الله عليه وسلم –: " ولا يتمسح بيمينه "على كراهة التنزيه. ثانيا: يكره مس الذكر باليمين .ثالثا: النهى عن التنفس داخل الإناء أثناء الشرب خشية الإضرار بالآخرين، واختلفوا فى حكمه فذهبت الظاهرية إلى أنه حرام، حيث حملوا النهى على التحريم،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

امام مالک کی یہ بات درست ہے، کیونکہ اس کے مکروہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں، سوائے اس صورت کے کہ ایسا کرنے والے کے ایک پاؤں میں جوتا پہننے کے وقت، ایک پاؤں پر کھڑا رہنے کی وجہ سے گرنے کا اندیشہ ہو، لیکن جب اس طرح کا اندیشہ نہ ہو، اور کھڑے ہوکر جوتا پہننے پر قدرت ہو، تو پھر کھڑے ہوکر جوتا پہننا جائز ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، اور اگر اس کی وجہ سے ضعف کا خوف ہو، تو پھر ایسا کرنا مکروہ ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہوکر جوتا پہننے کی ممانعت بیان فرمانا، اسی علت کی وجہ سے ہے، اور یہ ''نہیِ ادب وارشاد'' ہے'' ۔انتہٰی۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ وذهب الجمهور إلى أنه مكروه لأن النهى فى الحديث نهى إرشاد، فيحمل على الكراهة(منار القارى شرح مختصر صحيح البخارى، للشيخ حمزة محمد قاسم، ج ا ص ۲۴۶، كتاب الوضوء، باب الاستنجاء بالحجارة)

يحتمل أن يكون النهى هنا نهى إرشاد؛ لأنه يرجع لنفع بدنه وإزالة ضرره(شرح سنن أبى داود لابنِ رسلان، ج۲ ص ۲۸۰، كتاب الطهارة، باب فى المذى)

ولعل هذا النهى نهى إرشاد كما قيل فى النهى عن الماء المشمس(شرح سنن أبى داود لابنِ ارسلان، ج۱۴ ص ۴۴۹،ابواب الاجارة، باب فى الرجل يقول عند المبيع: لا خلابة)

أن رجلا شرب من فى السقاء، فانساب جان فى بطنه؛ فنهى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– عن ذلك .وهو نهى إرشاد وأدب خوفا مما ذكر، وليس هو نهى تحريم(شرح سنن أبى داود لابنِ ارسلان، ج۱۵ ص ۲۴۲،كتاب الاشربة، باب فى الشرب من فى السقاء)

ونهى صلى الله عليه وسلم أن يشرب الرجل قائما، وروى أنه صلى الله عليه وسلم شرب قائما .

أقول: هذا النهى نهى إرشاد وتأديب، فإن الشرب قاعدا من الهيئات الفاضلة، وأقرب لجموم النفس والرى ،وأن تصرف الطبيعة الماء فى محله ،أما الفعل فلبيان الجواز (حجة الله البالغة، ج۲، ص۵۶۶،باب ۲: الأطعمة والأشربة، آداب الطعام،شرح روايات الباب، الناشر: دار بن كثير، بيروت ، الطبعة الثانية :۱۴۳۳ هـ)

النهى فيه نهى إرشاد إلى المصالح(الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، لمحمد الامين العلوى الشافعى ، ج۲۲ص۴۴۷، كتاب الرؤيا، باب لا يخبر بتلعب الشيطان، وفى تأويل الرؤيا، وفيما رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى نومه)

[1] وسئل مالك عن الانتعال قائما فقال :لا بأس بذلك.

قال محمد بن رشد :وهذا كما قال، إذ لا وجه لكراهة ذلك إلا ما يخشى على فاعله من السقوط إذا قام على رجله الواحدة ما دام ينتعل الثانية، فإذا أمن من ذلك وقدر عليه جاز له أن يفعله ولم يكن عليه فيه بأس، وإن خشى أن يضعف عن ذلك كره له أن يفعله، لما روى عن النبى -عليه السلام -من رواية أبى الزبير عن جابر بن عبد الله أنه نهى أن ينتعل الرجل قائما وهو نهى أدب وإرشاد لهذه العلة(البيان والتحصيل،لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبى، ج۱۸،ص ۵۰،كتاب الجامع السادس،الانتعال قائما)

مذکورہ عبارت سے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت کی علت معلوم ہوئی، جو کہ گرنے کا خوف ہے۔

محمد بن احمد بن رشد قرطبی نے ہی ''البیان و التحصیل'' میں ایک اور مقام پر فرمایا کہ:

''کھڑے ہوکر جوتا پہننے کی ممانعت گرنے کے خوف کی وجہ سے وارد ہوئی ہے، پس جب اس سے امن ہو، تو پھر کھڑے ہوکر جوتا پہننا جائز ہے''۔انتہٰی۔ [1]

''نہی ادب'' کا مطلب یہ ہے کہ یہ جوتے پہننے کے آداب میں داخل ہے، کوئی واجب، یا ضروری درجہ کی چیز نہیں، اور وہ بھی اپنی علت کے ساتھ خاص ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔

''نھایۃُ المحتاج'' کا حوالہ

شمس الدین رملی شافعی نے ''نھایۃُ المحتاج الیٰ شرح المنھاج'' میں فرمایا کہ:

''کھڑے ہوکر جوتا پہننا مکروہ ہے، کیونکہ اس کے بارے میں صحیح حدیث میں ممانعت آئی ہے، اور اس کی وجہ گرنے کا خوف ہے، جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آج کل کے عام جوتوں کو کھڑے ہوکر پہننا مکروہ نہیں، کیونکہ ان میں اس طرح کا خوف نہیں ہوتا''۔انتہٰی۔ [2]

---

[1] وسئل مالک هل ترى بأسا أن ينتعل الرجل قياما؟ فقال لا.
قال محمد بن رشد :قد مضى هذا وما جاء فيه في رسم شك في طوافه من سماع ابن القاسم. وإنما لم ير مالک به بأسا لأنه إنما يخاف على فاعل ذلک السقوط لقيامه على الرجل الواحدة ما دام ينتعل الثانية، لأن النهي إنما جاء فيه لهذا المعنى، والله أعلم .فإذا أمن الرجل من ذلک جاز له أن يفعله(البيان والتحصيل،لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي،ج١٨،ص٤٣٧،كتاب الجامع الثامن،الانتعال قائما)

[2] وأن ينتعل قائما للنهي الصحيح عنه خوف انقلابه ويؤخذ منه أن المداس المعروفة الآن ونحوها لا يكره فيها ذلک إذ لا يخاف منه انقلاب(نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج،لشمس الدين الرملي،ج٢،ص٣٨٢،كتاب صلاة الجماعة واحكامها،فصل فيما يجوز لبسه إن ذكر وما لا يجوز)

''لمعاتُ التنقیح '' کا حوالہ

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے''مشکاۃُ المصابیح '' کی شرح''لمعاتُ التنقیح ''میں فرمایا کہ:

''کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ ممانعت اس صورت میں ہے، جبکہ کھڑے ہوکر پہننے میں مشقت لاحق ہو، جیسا کہ خفین کو کھڑے ہوکر پہننے میں مشقت لاحق ہوتی ہے، کیونکہ بسا اوقات کھڑے ہوکر خفین پہننے والا زمین پر گر پڑتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ جوتے کو پہننے کے لیے ہاتھ سے مدد لینے کی ضرورت پیش آئے، ایسی صورت میں کھڑے کھڑے جوتا پہننے میں مشقت پیش آتی ہے، کھڑے ہوکر جوتا پہننے کی ہر صورت میں ممانعت نہیں''۔انتھیٰ۔ [1]

''المفاتیح فی شرح المصابیح '' کا حوالہ

اور حسین بن محمود حنفی نے''المفاتیح فی شرح المصابیح ''میں فرمایا کہ:

''آدمی کے کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت، ایسے جوتے کے ساتھ خاص ہے، جس کو کھڑے ہوکر پہننے میں تعب ومشقت لاحق ہو، جیسا کہ خفین کا پہننا، کیونکہ اس طرح کے جوتے میں تسمے باندھنے کی ضرورت پیش آتی ہے، تو اس طرح کا جوتا بیٹھ کر پہننا زیادہ سہل ہوتا ہے، جہاں تک چھوٹے بند جوتے کا تعلق ہے (جو خفین کی طرح اوپر تک، اور تسمہ دار نہیں ہوتا) تو اس کو کھڑے ہوکر پہننے

---

[1] قوله :(أن ينتعل الرجل قائما) قيل :هذا فيما يلحقه مشقة من لبسه قائما كالخف، فإنه ربما يقع على الأرض، وقيل :محمول على نعل يحتاج فى لبسها إلى إعانة اليد لا مطلقا(لمعات التنقيح فى شرح مشكاة المصابيح،لعبد الحق الدهلوى الحنفى،ج۷ص۴۰۰، كتاب اللباس،باب النعال،الفصل الثانى)

میں کوئی تعب نہیں ہوتا، لہٰذا وہ ممانعت کے تحت داخل نہیں“۔انتہٰی۔ [1]

”مرقاۃُ المفاتیح“ کا حوالہ

اور ملا علی قاری نے ”مرقاۃُ المفاتیح“ میں فرمایا کہ:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی کے کھڑے ہوکر جوتا پہننے سے منع فرمایا، مظہر نے فرمایا کہ یہ ممانعت اس جوتے کے متعلق ہے، جس کو کھڑا ہوکر پہننے میں مشقت لاحق ہو، جیسا کہ خفین اور وہ جوتا، جس میں تسمے باندھنے کی ضرورت پیش آتی ہے“۔انتہٰی۔ [2]

”دلیلُ الفالحین“ کا حوالہ

اور ابنِ علان شافعی نے ”دلیلُ الفالحین“ میں فرمایا کہ:

”کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت اس صورت پر محمول ہے، جس میں پیر کو داخل کرنے کے لیے ہاتھ سے مدد لینے کی ضرورت پیش آئے، تا کہ اس صورت میں کھڑے ہوکر پہننے میں بری حالت پیدا نہ ہو، لیکن جب ہاتھ سے مدد لینے کی ضرورت پیش نہ آئے، تو اس میں کوئی ممانعت نہیں“۔انتہٰی۔ [3]

---

[1] نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أن ينتعل الرجل قائما .قوله" :نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أن ينتعل الرجل قائما :"هذا النهى مختص بما فى لبسه تعب عن القيام كلبس الخف، فإن النعل تحتاج إلى شد شراكها، فلبسها جالسا أسهل، فأما لبس القفش فليس فى لبسه قائما تعب، فلا يدخل تحت النهى(المفاتيح فى شرح المصابيح،للحسين بن محمود الزيدانى الحنفى، ج۵، ص۳۶، كتاب اللباس،باب النعال)

[2] (نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أن ينتعل) : من باب الانفعال أى يلبس نعله (الرجل قائما) : قال المظهر :هذا فيما يلحقه التعب فى لبسه قائما كالخف والنعال التى تحتاج إلى شد شراكها(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح،ج۷،ص۲۸۱۲، كتاب اللباس،باب النعال)

[3] (نهى أن ينتعل الرجل قائما) حمل على ما إذا احتاج فى الانتعال إلى الاستعانة باليد، فى إدخال سيورها فى الرجل، لئلا يصير حينئذ على هيئة قبيحة؛ أما إذا لم يحتج فيه إلى الاستعانة بها فلا(دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ج۸،ص۴۸۶،كتاب الأمور المنهى عنها،باب فى كراهة المشى فى نعل واحدة أو خف واحد لغير عذر وكراهة لبس النعل والخف قائما لغير عذر)

”بذلُ المجهود“ کا حوالہ

اور مولانا خلیل احمد سہارن پوری نے ”بذلُ المجهود“ میں فرمایا کہ:

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آدمی کو کھڑا ہوکر جوتا پہننے کی ممانعت کے متعلق خطابی نے فرمایا کہ بظاہر راجح یہ ہے کہ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ بیٹھ کر جوتا پہننا زیادہ سہل اور زیادہ آسان ہے، اور بعض اوقات کھڑے ہوکر جوتا پہننا، گرنے کا سبب بن جاتا ہے، پس بیٹھ کر اور ہاتھ سے مدد لے کر پہننے کا حکم اس لیے دیا گیا، تاکہ گر پڑنے سے حفاظت ہوجائے“۔انتہیٰ۔ [1]

”شرح ریاضُ الصالحین“ کا حوالہ

عرب کے شیخ محمد بن صالح عثیمین نے فرمایا کہ:

”کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت اس جوتے کے لیے ہے، جس میں پیر داخل کرنے میں، جدوجہد پیش آئے، کیونکہ اس صورت میں بعض اوقات انسان گر جاتا ہے، لیکن آج کل جو جوتے عام طور پر رائج ہیں، تو ان کو کھڑے ہوکر پہننے میں حرج نہیں، اور یہ ممانعت میں داخل نہیں، کیونکہ موجودہ جوتوں کا کھڑے ہوکر پہننا اور اتارنا آسان ہوتا ہے“۔انتہیٰ۔ [2]

---

[1] نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم -أن ينتعل الرجل قائما،قال الخطابى :يشبه أن يكون إنما نهى عن لبس النعل قائما؛ لأن لبسها قاعدا أسهل عليه وأمكن له، وربما كان ذلك سببا لانقلابه إذا لبسها قائما، فأمر بالقعود والاستعانة باليد فيه ليأمن غائلته(بذل المجهود فى حل سنن أبى داود،ج١٢،ص١٦٥، كتاب اللباس،باب :فى الانتعال)

[2] نهى أن ينتعل الرجل قائما فهذا فى نعل يحتاج إلى معالجة فى إدخاله فى الرجل لأن الإنسان لو انتعل قائما والنعل يحتاج إلى معالجة فربما يسقط إذا رفع رجله ليصلح النعل أما النعال المعروفة الآن فلا بأس أن ينتعل الإنسان وهو قائم ولا يدخل ذلك فى النهى لأن نعالنا الموجودة يسهل خلعها ولبسها (شرح رياض الصالحين للعثيمين،ج٦ ص ٣٨٨،كتاب الأمور المنهى عنها ، باب كراهة المشى فى نعل واحدة أو خف واحد لغير عذر وكراهة لبس النعل والخف قائما لغير عذر)

’’شرح بلوغُ المرام‘‘ کا حوالہ

شیخ محمد بن صالح عثیمین نے ہی ’’بلوغُ المرام‘‘ کی شرح میں فرمایا کہ:

’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اکثر جوتوں کو باندھنے کی ضرورت پیش آتی تھی، پس جب کھڑے ہوکر جوتا پہنا جاتا تھا، اور اس کو باندھنے کی ضرورت پیش آتی تھی، تو پاؤں اٹھانے کی وجہ سے گرنے کا اندیشہ ہوتا تھا، اور سر جھکانے کی صورت میں بھی اس میں مشقت پیش آتی تھی، اس وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکر جوتے پہننے سے منع فرمادیا، لیکن آج کے دور میں ہمارے جیسے جوتوں کو پہننے کے لیے اس طرح کی ضرورت پیش نہیں آتی، لہٰذا ان کو کھڑے ہوکر پہننے میں کوئی ممانعت نہیں ہوگی‘‘۔ انتہٰی۔ [1]

’’شرح سنن ابی داوٗد للعباد‘‘ کا حوالہ

عرب کے شیخ عبدالمحسن العباد ’’سنن ابی داؤد‘‘ کی شرح میں فرماتے ہیں:

’’جب کھڑے ہوکر جوتے پہننے میں کوئی تعب ومشقت لاحق نہ ہو، جیسا کہ موجودہ دور کے اکثر جوتوں کو اس طرح باندھنے کی ضرورت پیش نہیں آتی، اور انسان اپنے پاؤں کو ان میں آسانی سے داخل کرلیتا ہے، تو ان کو کھڑے ہوکر پہننے میں حرج نہیں، پس یہ ممانعت اس صورت پر محمول ہے، جبکہ کھڑے ہوکر جوتے پہننے پر کوئی ضرر مرتب ہو، یا ضرر مرتب ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن جب ایسا نہ ہو، تو پھر

---

[1] النعال فی عهد الرسول صلى الله عليه وسلم غالبها تحتاج إلى ربط، فإذا كان قائمًا انتعل قائمًا وأرد وأن يربطها إذا رفع رجله ربما يسقط على قفاه وإن خفض رأسه فكذلك أيضًا يكون على وجه غير مستطاع لذلك نهى -عليه الصلاة والسلام- أن ينتعل الرجل قائمًا أما مثل نعالنا اليوم التى لا تحتاج إلى المعالجة فليس فيه نهى(فتح ذى الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام،لمحمد بن صالح العثيمين، ج٦،ص ٢٦٤، كتاب الجامع،باب الأدب،استحباب التيامن فى التنعل)

کوئی حرج نہیں‘‘۔انتھیٰ۔ [1]

مذکورہ عبارات وحوالہ جات سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ احادیث میں کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت آئی ہے، لیکن اولاً تو یہ ممانعت مکروہ تنزیہی درجے کی اور تعب ومشقت سے بچانے پر مبنی ہے،اور’’امرارشادی‘‘یا’’نہی ارشادی‘‘کے طور پر وارد ہے۔

دوسرے یہ ممانعت ہر قسم کے جوتوں کو شامل نہیں۔

اور آج کل استعمال ہونے والے عام جوتے ،جن کو پہننے کے لیے ہاتھوں کے استعمال کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی، ان کو کھڑے ہوکر پہننے میں کوئی حرج نہیں، البتہ جس قسم کے جوتوں کو پہننے کے لیے ہاتھوں کے استعمال کرنے،اور جوتوں کی طرف جھکنے کی ضرورت پیش آئے،ان میں مناسب یہی ہے کہ اگر عذر نہ ہو،تو ان کو بیٹھ کر پہنا جائے۔

جہاں تک پائجامہ کو بیٹھ کر اور عمامہ کو کھڑے ہوکر پہننے کا تعلق ہے،تو اس کا کسی مرفوع حدیث میں ذکر نہیں پایا جاتا،اگرچہ کئی لوگوں کی زبان پر یہ بات مشہور ہے۔

علامہ سخاوی کا حوالہ

چنانچہ علامہ سخاوی نے’’الاجوبةُ المرضية‘‘میں فرمایا کہ:

وما يذكر على ألسنة كثيرين فى التسرول جالسًا والتعمم قائمًا فلم يثبت فيه شىء من المرفوع، مع وقوعه فى كلام حجة الإسلام الغزالى حيث قال :فعليك بالتسرول قاعدًا والتعميم قائما إلى آخر كلامه .

---

[1] أما إذا كان الأمر لا يحتاج إلى عناء وإلى مشقة، ولا يشق عليه لبسه وهو قائم كما هو موجود فى كثير من النعال التى لا تحتاج إلى أن تشد، وإنما يدخل الإنسان قدمه فيها، فإنه لا بأس بلبسه قائما، ويكون النهى محمولا على ما إذا كان يترتب عليه مضرة، أو يخشى أن يترتب عليه مضرة، أما إذا كان ما يخشى حصول مضرة فإنه لا بأس بذلك(شرح سنن ابى داوٗد للعباد’’دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية‘‘رقم الدرس ۴۶۴،ص۷،كتاب اللباس، باب الانتعال، شرح حديث :نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينتعل الرجل قائما)

ویمکن أن یتمسک للتسرول بالنهی عن التنعل قائمًا مع فعل النبی صلی الله علیه وسلم له بحیث یکون النهی للتنزیه وعلل بأن التنعل قاعدًا أسهل وأمکن بل ربما یکون عن قیام ستراً لا نقلابه وتنکشف عورته (الأجوبة المرضیة فیما سئل السخاوی عنه من الأحادیث النبویة.لشمس محمد بن عبد الرحمن السخاوی، ج۳،ص ۱۱۹۲،مسألة :هل ورد لبسه صلی الله علیه سلم السراویل؟ إلی قوله والأول أرجح)

ترجمہ: اور جو بہت سے لوگوں کی زبانوں پر پائجامہ بیٹھ کر اور عمامہ کھڑے ہوکر پہننے کا ذکر پایا جاتا ہے، تو اس کے متعلق کوئی چیز مرفوع حدیث سے ثابت نہیں، البتہ حجۃ الاسلام امام غزالی کے کلام میں اس بات کا ذکر ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ''آپ پائجامہ بیٹھ کر پہننے اور عمامہ کھڑے ہوکر پہننے کو لازم کریں''

اور ممکن ہے کہ امام غزالی نے کھڑے ہوکر پائجامہ پہننے کی ممانعت کی دلیل کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی ممانعت سے پکڑی ہو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ساتھ، اور یہ ممانعت مکروہ تنزیہی درجے کی ہو، جس کی علت یہ ہے کہ بیٹھ کر جوتے پہننا زیادہ سہل اور آسان ہوتا ہے، بلکہ بعض اوقات کھڑے ہوکر پہننے سے الٹا ہوجانے کی بنا پر ستر ظاہر ہوجاتا ہے (الاجوبةُ المرضیة)

اس سے معلوم ہوا کہ پائجامہ بیٹھ کر اور عمامہ کھڑے ہوکر پہننے کا حکم، کسی مرفوع حدیث میں نہیں آیا، البتہ امام غزالی وغیرہ سے اس کا ذکر ملتا ہے، جس کو ممکن ہے کہ انہوں نے جوتے پہننے پر قیاس کیا ہو۔

تاہم پائجامہ یا لنگی بیٹھ کر پہننے کے حکم کو جوتے بیٹھ کر پہننے کے حکم پر قیاس کرنے میں تأمل ہے، کیونکہ کھڑے ہوکر پائجامہ یا لنگی پہننا، بیٹھ کر پہننے کے مقابلے میں بعض وجوہ کی بناء پر زیادہ سہل اور آسان ہوتا ہے، اور پائجامہ یا تہبند بیٹھ کر پہننا، زیادہ تکلف کا باعث ہوتا ہے،

یہی وجہ ہے کہ بیٹھ کر استنجا کرنے سے فراغت کے بعد بھی پائجامہ کھڑے ہوکر اوپر کر کے پہنا جاتا ہے، یہ بھی من وجہٍ پائجامہ پہننے میں داخل ہے کہ پائجامہ گھٹنوں سے اوپر کرنے سے ہی ستر کی حفاظت کا مقصد حاصل ہوتا ہے، نیز پائجامہ اور لنگی کو پہننے اور اس کو باندھنے کے لیے عام طور پر زمین یا پاؤں کی طرف جھکنے کی ضرورت بھی پیش نہیں آتی، نیز پائجامہ، تہبند وغیرہ عام طور پر غسل کے بعد غسل خانے وغیرہ کے اندر خلوت والی جگہ میں پہنا جاتا ہے، اور وہاں فرش پر پانی یا کیچڑ وغیرہ ہونے کی وجہ سے بیٹھ کر پہننا بھی تکلف ومشقت کا باعث ہوتا ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے۔

اس کے علاوہ انسان کی اصل حالت وعادت تہبند یا پائجامہ پہننے رکھنے ہے، نہ کہ ننگا رہنے کی، اور پائجامہ تہبند وغیرہ پہننے سے پہلے ظاہر ہے کہ وہی یا دوسرا پائجامہ، تہبند وغیرہ اتارا بھی ہوگا، اس کے متعلق بھی مذکورہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر اتارنے کا کوئی مخصوص حکم لگانے کی ضرورت پیش آئے گی، جو کہ ندارد ہے۔

البتہ اگر کسی جگہ کھڑے ہوکر پہننے میں بیٹھ کر پہننے کے مقابلے میں دوسروں کے سامنے ستر ظاہر ہوتا ہو، یا کھڑے ہوکر پہننے میں گرنے وغیرہ کا اندیشہ ہو، اور بیٹھ کر پہننے میں سہولت ہو، تو الگ بات ہے۔

امام غزالی کا حوالہ

امام غزالی (المتوفیٰ: 505ہجری) اپنی تالیف ''کتابُ الأربعین فی اصول الدین'' میں فرماتے ہیں کہ:

فعلیک أن تلبس السراویل قاعدًا ،وتتعمم قائما (کتابُ الأربعین فی اصول الدین، ص ۹۹، القسم الثانی فی اعمال الظاهرة ، الاصل العاشر فی اتباع السنة، مطبوعة: دارالقلم دمشق، الطبعة الاولیٰ 1424هـ ، 2003ء)

ترجمہ: پس آپ پائجامہ بیٹھ کر اور عمامہ کھڑے ہوکر پہننے کو لازم پکڑیں (کتابُ الأربعين فی اصول الدين)

امام غزالی رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں جو حکم بیان فرمایا ہے، اس کا کسی حدیث سے حوالہ پیش نہیں فرمایا، اور نہ ہی دیگر محدثین سے اس کا ثبوت ملتا، جیسا کہ علامہ سخاوی کے حوالے سے گزرا۔

اور امام غزالی رحمہ اللہ کی کتب اور بالخصوص ان کی تفصیلی اور مشہور و معروف کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں بہت سی باتیں ایسی پائی جاتی ہیں کہ جن کا نصوص سے ثبوت نہیں پایا جاتا، اسی وجہ سے علامہ عراقی، علامہ سبکی اور علامہ زبیدی وغیرہ نے امام غزالی رحمہ اللہ کی کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں مذکور احادیث کی تخریج کی ہے، اور بہت سی احادیث کو بے اصل یا موضوع وغیرہ قرار دیا ہے۔

اس لیے محض امام غزالی رحمہ اللہ کی کسی کتاب میں اس طرح کا ذکر آ جانے کی بنیاد پر بلا تحقیق اس کو قبول کر لینا، یا امام غزالی رحمہ اللہ کو اپنے درجے سے بڑھا چڑھا کر پیش کرنا درست طرزِ عمل نہیں، جس کی محققین نے نشان دہی فرمائی ہے۔

لیکن ہمارے یہاں ایک عرصہ سے امام غزالی رحمہ اللہ کی متعدد کتب کے تراجم شائع اور عام ہونے کی وجہ سے بہت سی باتیں شہرت اختیار کر چکی ہیں، بالخصوص صوفیائے کرام کے طبقے میں ان باتوں کی بڑی شہرت ہے، جس پر محققین کی طرف سے تنبیہ کرنے کی خاص ضرورت ہے، اللہ تعالیٰ توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔ [1]

---

[1] وكان مما يؤلمني أن كثيراً من الجهّال يظنون أن كل ما في هذا الكتاب الموسوم: (إحياء علوم الدين) من عيوب إنما هو في الأحاديث الواهية التي استدل بها وروّجها، وأن تخريج العراقي عليه يجعل الكتاب صالحاً للانتفاع به والقرائة فيه!

وقد بالغ من الجهّال من بالغ فقال في كتاب الوجيز للغزالي: (لو ادَّعى النبوة لكان معجزة له كافية) نقله الزبيدي(٢/٢٨٧ـ ٢٨٨)مُقرًّا غير متعقب، وهذه زندقة، وكذلك سمعت بعض الجهال يقول في الإحياء:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

غالبًا امام غزالی رحمہ اللہ وغیرہ کے حوالے پر اعتماد کرتے ہوئے بعد کے بعض مشائخ نے بھی

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

(لو اجتمع علماء المسلمين كلهم ما استطاعوا أن يصنفوا مثله!)، وهذه زندقة أخرى.
وما درى المساكين لجهلهم وغبائهم –وما أقبح الجهل والغباء إذا اجتمعا وكانت العصبية ثالثهما– أن الرجل عالة فى كتابه هذا على غيره: – فقد نقل كتاب أبى طالب المكى (قوت القلوب) بحروفه.
– وسطا على كتب الحارث المحاسبى.
– ونسخ كتاب العزلة للخطابى.
وغير ذلک كثير، ومن لم يصدق فليراجع هذه الكتب على كتاب هذا الرجل ليجدها هناک نسخة ثانية وضع عليها اسمه ولم يشر لا فى أول كتابه ولا آخره إلى من نقل عنه.
هذا إذا كان كتابه صالحاً، فكيف وفيه من السموم ما هو كاف أن يفسد البلاد والعباد من جنس كلام أهل الإلحاد والاتحاد، ولولا خشية الإطالة لسردت لک كلام أهل العلم فى زمانه وبعد زمانه ممن هم كلمة إجماع عند الناس فى ذم هذا الكتاب وبيان ما فيه من ضلالات فى العقائد والعبادات والأخلاق، على أنهم مع ذلک لم يستوعبوا فى ردهم كل ما فيه من ميْل، ولو شئنا تتبع ذلک لكانت مجلدات.
ويكفيک إلى حين سرد أسمائهم ومواطن ذكر كلامهم من سير الذهبى:
– عبد الغافر الفارسى المؤرخ. ۱۹/ ۳۲۶۔۳۲۷.
– محمد بن الوليد الطرطوشى وكان إماماً عالماً زاهداً. ۱۹/ ۴۹۴۔ ۴۹۶.
وقد ألف رسالة قوية فى ذم الإحياء، وقال عنه: (هذا إماتة علوم الدين).
– فلما رأيت الكتاب على هذه المنزلة، ورأيت أن تخريج أحاديثه على حاشيته أو فى ثنايا شرحه يجعل الجاهل والعالم كلاهما يقبل عليه فيقع فيه، ومن كان من أهل السنة وقصده لاستخراج ما فيه من تخريج حديث ضاق صدره بما فيه من خروج عن الحديث:
لما رأيتُ ذلک أحببتُ أن أستخرج [تخريج الأحاديث] وحده مرتباً على أبوابه ملحقاً به فهارس هذه الأحاديث على الحروف لتسهيل الانتفاع به .
وأما الغزالى نفسه فقد قال ابن تيمية (رحمه الله تعالى)
فى مواطن من كتبه: (قيل: إنه تاب فى آخر عمره وعكف على كتب الحديث)، وهذا القول ذكره عبد الغافر الفارسى فى سياق تاريخ نيسابور قال:
(وكان خاتمة أمره إقباله على طلب الحديث ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين).
ذكره الذهبى فى السير (۱۸/۱۹ و ۳۱۹ و ۳۲۵۔ ۳۲۶) لكنه لا يدل على توبة، ولم يؤلف بعده شيئاً ولا تبرأ من كتبه، على أننا حين نذكر أهل البدع ونذمهم لا نحكم عليهم بأعيانهم بنار ولا خلود فيها فلعلّهم تابوا، وأمرهم إلى الله، أما البدع فإن واجب النصح فى الدين فوق كل امرء، والحمد لله على العافية (تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، لابى عبدالله محمود بن محمد الحداد، ج ا ص ۵ الیٰ ۷، المقدمة)

اپنی کتب میں اس کا ذکر کردیا ہے، اوراس کے برعکس احادیث میں جوتے کھڑے ہوکر پہننے کی ممانعت کی تردید بھی کردی ہے۔

’’الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل‘‘ کا حوالہ

چنانچہ ابوالنجا موسیٰ بن احمد مقدسی حنبلی (المتوفیٰ:968ہجری) نے ’’الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل‘‘ میں فرمایا کہ:

ویکرہ لبس الأزر والخف والسراویل قائما لا الانتعال (الإقناع فی فقہ الإمام أحمد بن حنبل، ج۱،ص۹۴، کتاب الصلاۃ،باب ستر العورۃ وأحکام اللباس، فصل ویحرم علی ذکر وأنثی لبس ما فیہ صورۃ حیوان)

ترجمہ: اور تہبند اور موزے اور پائجامہ کھڑے ہوکر پہننا مکروہ ہے، جوتے کھڑے ہوکر پہننا مکروہ نہیں (الاقناع فی فقہ الامام احمد بن حنبل)

’’الفواکہُ الدوانی‘‘ کا حوالہ

اوراحمد بن غنیم مالکی (المتوفیٰ:1126ہجری) نے ’’الفواکہ الدوانی‘‘ میں فرمایا کہ:

(ولا بأس بالانتعال) أی لبس النعل حال کونہ، (قائما) کما یجوز لبسہ حالۃ کونہ جالسا فلا بأس للجواز المستوی، وما ورد من النہی عن الانتعال حال القیام فغیر صحیح، وعلی الصحۃ یحمل علی ما إذا کان لا یمکن من قیام، نعم قال بعض الشیوخ بورود النہی عن التعمم حال القعود، وعن التسرول حال القیام (الفواکہ الدوانی علی رسالۃ ابن أبی زید القیروانی. لأحمد بن غنیم المالکی ج۲،ص۳۱۵، باب فی الفطرۃ والختان وحلق الشعر واللباس وستر العورۃ وما یتصل بذلک)

ترجمہ: اور کھڑے ہوکر جوتے پہننے میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ بیٹھ کر جوتے پہننا

بھی جائز ہے، پس دونوں عمل برابر جائز ہیں، اور کھڑے ہوکر جوتے پہننے کی جو ممانعت وارِد ہوئی ہے، تو وہ صحیح نہیں، اگر صحیح تسلیم کرلیا جائے، تو یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ کھڑے ہوکر پہننے کی قدرت نہ ہو، البتہ بعض مشائخ نے فرمایا کہ عمامہ بیٹھ کر پہننے اور پائجامہ کھڑے ہوکر پہننے کی ممانعت وارد ہوئی ہے (الفواکہ الدوانی)

بعض دیگر اہلِ علم نے بھی اپنی کتب میں امام غزالی رحمہ اللہ کی اس بات کا ذکر کیا ہے، اور یہ سلسلہ نقل در نقل آگے چلتا رہا، اور شہرت اختیار کرتا رہا۔ [1]

بعض اہلِ علم نے پائجامہ کھڑے ہوکر پہننے کی کراہت کی وجہ میں انکشافِ عورت کے خوف کو، اور خفین کے کھڑے ہوکر پہننے کی کراہت کی وجہ میں فقر پیدا ہونے کے قول کو ''قیل'' کے ساتھ ذکر کیا ہے، جس سے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ ہے، اور اس کی بظاہر وجہ یہی ہے کہ کھڑے ہوکر خفین پہننے سے فقر لاحق ہونے کا کسی معتبر نص میں ذکر نہیں پایا جاتا، اور کھڑے ہوکر خفین پہننا کوئی گناہ بھی نہیں کہ اس پر گناہ کی بے برکتی کو مرتب قرار دیا جائے۔

---

[1] قال صاحب المدخل :وعليک أن تتسرول قاعدا وتتعمم قائما(مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج٧، ص٢٧٧٨، كتاب اللباس)

وقد قال الشيخ الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الأربعين له: اعلم أن مفتاح السعادة في اتباع السنة والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع مصادره وموارده وحركاته وسكناته حتى في هيئة أكله وقيامه ونومه وكلامه لست أقول ذلک في آدابه فقط؛ لأنه لا وجه لإهمال السنن الواردة فيها بل ذلک في جميع أمور العادات فبه يحصل الاتباع المطلق كما قال تعالى: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله "وقال تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا "فعليک بأن تتسرول قاعدا وتتعمم قائما (المدخل، لابن الحاج، ج١، ص١٤٣، فصل في اللباس)

ثم نقل(صاحب المدخل) عن الغزالي في كتاب الأربعين له أن السنة في التسرول أن يكون قاعدا. وفي التعميم أن يكون قائما .اهـ .ثم رأيت صاحب المدخل ذكر كلام ابن عبد السلام وبين أنه لا تمسک فيه لما قدمته فيما مر أول هذا الجواب فقال ما حاصله :وما يقوله أهل الوقت من استباحة ما يلبسونه من هذه الثياب أن ذلک بفتواه فإن كان استنادهم في ذلک لفتواه فهو غلط محض(الفتاوى الفقهية الكبرى، لا بن حجر الهيتمي، ج١، ص٢٦٩، كتاب اللباس، باب اللباس)

اوران حضرات نے ساتھ ہی کھڑے ہوکر جوتے پہننے کے مکروہ ہونے کی نفی میں عادت جاری ہونے کو ذکر کیا ہے۔ [1]

اور یہ بات ظاہر ہے کہ کھڑے ہوکر جوتا پہننے کی عادت اس قسم کے جوتوں میں ہی جاری ہے، جن کو کھڑے ہوکر پہننے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی، جیسا کہ آج کل کے مروجہ جوتوں کا حال ہے۔ کما مر۔

اور بعض اہلِ علم نے عمامہ کھڑے ہوکر پہننے، اور پائجامہ بیٹھ کر پہننے کو مستحب قرار دیا ہے، جس کی خلاف ورزی کو فقر ونسیان پیدا ہونے کا سبب کہا ہے، لیکن اس کی دلیل انہوں نے بھی ذکر نہیں کی۔ [2]

اس کے متعلق پہلے ہی ذکر کیا جاچکا ہے، جس پر مزید کلام کی ضرورت نہیں۔

اس کے علاوہ بعض نے یہ حدیث ذکر کی ہے کہ جس نے عمامہ بیٹھ کر اور پائجامہ کھڑے ہوکر پہنا، تو اس کو اللہ تعالیٰ ایسی بلاء میں مبتلا فرمادے گا، جس کی کوئی دوا نہ ہوگی۔ [3]

لیکن اس حدیث کا بھی کتبِ حدیث میں کوئی معتبر وجود اور اتہ پتہ نہیں ملتا، لہٰذا ان باتوں پر عقیدہ نہیں رکھا جاسکتا ''ومن ادعٰی فعلیه البیان''

اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بغیر سند کے کسی بات کی نسبت کرنا درست نہیں، اور ہم نے ایسی کئی باتوں کا مشاہدہ کیا، جو احادیث وسنت کے عنوان سے

---

[1] (و) کرہ (لبس سراویل) قائما خشیة انکشاف العورة، (و) لبس (خف) قائما لما قیل :إنه یورث الفقر، (و) لبس (إزار قائما) خشیة أن یبدو منه ما یجب ستره.
و (لا) یکره (انتعال) قائما جریا علی العادة(مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی،لمصطفی بن سعد الرحیبانی الحنبلی،ج ۱ ،ص ۳۵۲، کتاب الصلاة، باب ستر العورة،فصل فی جملة من أحکام اللباس فی الصلاة وغیرها)

[2] ویندب التعمم قائما والتسرول جالسا لأن عکسهما یورث الفقر والنسیان(حاشیة قلیوبی ، ج ۱ ، ص ۳۵۱، کتاب الصلاة، باب صلاة الخوف،فصل یحرم علی الرجل استعمال الحریر بفرش وغیره)

[3] التعمم :(عمامة یعنی دستار برسر بستن) . قال النبی من تعمم قاعدا وتسرول قائما ابتلاه الله تعالی ببلاء لا دواء له(دستور العلماء أو جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون،للقاضی عبد رب النبی نکری،ج ۱ ،ص ۲۲۳ ،حرف التاء)

معاشرہ میں غیر معمولی شہرت وقبولیت حاصل کر چکی ہیں، لیکن وہ بالکل بے سند اور من گھڑت باتیں ہیں، اہلِ علم حضرات کو ان باتوں کی اصلاح کی طرف متوجہ ہونے کی سخت ضرورت ہے، جس کے لیے ''ہمتِ مرداں، مددِ خدا'' کی ضرورت ہے۔

البتہ ابن عبدالہادی حنبلی (المتوفی: 909 ہجری) نے ''**التخریج الصغیر والتحبیر الکبیر**'' میں ''**جزء المناهي، لأبي أيوب الخزاعي**'' کے حوالے سے پائجامہ کھڑے ہوکر اور عمامہ بیٹھ کر پہننے کے بجائے، کھڑے ہوکر جوتے پہننے کے متعلق اس حدیث کا بغیر سند کے ذکر کیا ہے کہ ''کھڑے ہوکر جوتے پہننے والے کے بارے میں یہ خوف ہے کہ اسے کوئی ایسا مرض لاحق ہوجائے، جس کی کوئی دوا نہ ہو'' [1]

لیکن ابوایوب خزاعی کے حوالے سے اس حدیث کی کوئی سند دستیاب نہیں ہوئی۔

نیز حکیم ترمذی محمد بن علی نے ''**المنهيات**'' میں بغیر سند کے اسی بات کا ذکر کیا ہے، اور اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ ''بدن کا سارا زور پیروں پر ہوتا ہے، اور جب کھڑے ہوکر جوتا پہنا جاتا ہے، تو ایک پاؤں کا اٹھانا ضروری ہوتا ہے، جس کی وجہ سے بدن کا سارا زور ایک پاؤں پر آجاتا ہے، اور جسم کی رَگوں میں اضطراب پیدا ہوجاتا ہے، اور اس کی بنا پر بیماری کے پیدا ہونے سے حفاظت مشکل ہوجاتی ہے۔ [2]

---

[1] حديث :نهى أن ينتعل الرجل وهو قائم، وقال " :إني أخاف أن يحدث به داء لا دواء له "في "جزء المناهي "لأبي أيوب الخزاعي(التخريج الصغير والتحبير الكبير ،مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عبد الهادى، ج٣،ص١٨٨، تحت رقم الحديث ١١٠٣،حرف النون)

[2] وأما قوله :نهى أن ينتعل الرجل وهو قائم -وقال :إني أخاف أن يحدث به داء لا دواء له.
فقد بين العلة فيه؛ فللجسد عليك حق، فإذا حملت عليه ما لا يطيق، فحدث به داء ؛ فقد ظلمته.
وإنما جعل قوام البدن على الرجلين، فإذا انتعلت قائما، لم تجد بدا .من أن ترفع قدما لتنعلها، فصار حمل البدن على رجل واحدة؛ فاضطربت العروق، فإذا اضطربت العروق، لم يؤمن أن يحدث داء ؛ لأن العروق مجارى الدم ومجارى الريح؛ فإذا تضايقت فى حال الاضطراب، هاج الدم، وهاجت الرياح؛ فربما وقعت فى مرض لا تخرج منه أبدا، وربما فاض الدم من العروق إذا اختنق العرق عند تضايقه من مكانه؛ فصار الدم علقة، فإذا صار علقة لم يجر، وكان دمه فاسدا، وربما انكمشت الرياح الحادثة، وهاجت الساكنة(المنهيات،للحكيم الترمذى،ص٢٧،٢٨،الانتعال قائما)

لیکن اولاً تو اس حدیث کی سند کا سامنے ہونا ضروری ہے، جو کہ ندارد ہے، دوسرے مذکورہ حضرات سے یہ بات پائجامے کے بجائے جوتے کے بارے میں منقول ہے، تیسرے طبی اعتبار سے بھی یہ بات محلِ نظر ہے، کیونکہ عام جوتوں کے پہننے کے لیے ایک قدم تقریباً اتنے معمولی وقت کے لیے زمین سے اٹھتا ہے، جتنی دیر کے لیے چلتے ہوئے ہر قدم اٹھتا ہے، اور جس وقت ایک قدم اٹھا ہوا ہوتا ہے، تو دوسرا قدم ہی زمین پر ہوتا ہے، جس کو طبی اعتبار سے ''مضر'' قرار دینا فطرت وعادتِ انسانی کے خلاف ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے نماز میں بھی بلا عذر ایک پاؤں پر قیام کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، لیکن اگر اس طرح طویل قیام نہ کیا جائے، بلکہ معمولی طور پر ہو، یا ایک پاؤں پر زور دے کر سیدھا کھڑا ہوا جائے، تو پھر بعض فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق مکروہ بھی نہیں، اور اگر نماز میں طویل قیام کرنا ہو، جس کی وجہ سے درمیان میں کچھ وقت کے لیے ایک پاؤں پر قیام کیا، یا زور دیا جائے، تو بھی مکروہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں یہ عمل عذر میں داخل ہوسکتا ہے۔ [1]

---

[1] ویکرہ القیام علی أحد القدمین فی الصلاۃ من غیر عذر وتجوز الصلاۃ وللعذر لا تکرہ کذا فی الفتاوی (الجوھرۃ النیرۃ، ج ۱ ص ۵۰، کتاب الصلاۃ، باب صفۃ الصلاۃ)

ویکرہ القیام علی إحدی القدمین من غیر عذر وتجوز الصلاۃ وللعذر لا یکرہ . کذا فی الجوھرۃ النیرۃ والسراج الوھاج(الفتاوی الھندیۃ، ج ۱، ص ۶۹، کتاب الصلاۃ، الباب الرابع، الفصل الأول)

ویکرہ التمایل علی یمناہ مرۃ وعلی یسراہ أخری . کذا فی الذخیرۃ.

ویکرہ التراوح بین القدمین فی الصلاۃ إلا بعذر وکذا القیام بإحدی القدمین . کذا فی الظھیریۃ (الفتاوی الھندیۃ، ج ۱، ص ۱۰۸، کتاب الصلاۃ، الباب السابع، الفصل الثانی فیما یکرہ فی الصلاۃ وما لا یکرہ)

وفی الظھیریۃ وروی عن الإمام التراوح فی الصلاۃ أحب إلی من أن ینصب قدمیہ نصبا فیما فی منیۃ المصلی من کراھۃ التمایل یمینا ویسارا محمول عن التمایل علی سبیل التعاقب من غیر تخلل سکون کما یفعلہ بعضھم حال الذکر لا المیل علی إحدی القدمین بالاعتماد ساعۃ ثم المیل علی الأخری کذلک بل ھو سنۃ ذکرہ ابن أمیر حاج وکذا ما فی الھندیۃ عن الظھیریۃ وما فی البنایۃ عن الکشف من کراھۃ التراوح محمول علی ما تقدم(حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح، ص ۲۶۲، کتاب الصلاۃ، فصل فی بیان سننھا)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اور جب نماز میں یہ حکم ہے، تو غیر نماز میں، اور وہ بھی جوتے پہننے کی ضرورت کے پیشِ نظر، بالخصوص جبکہ کوئی ضرَر بھی لاحق نہ ہو، اس کو کیونکر مکروہ اور ایسی بیماری کا باعث قرار دیا جا سکتا ہے، جس کی کوئی دوا بھی نہ ہو، اور اگر اس طرح کی کوئی بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوتی، تو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ وتابعین سے اس کے خلاف کیونکر ثابت ہوتا؟

اس لیے ہمیں کھڑے ہوکر جوتے پہننے کے متعلق حکیم ترمذی کی طرف سے بیان کردہ مذکورہ توجیہ وتعلیل کے بجائے وہی توجیہ وتعلیل راجح معلوم ہوتی ہے، جو پیچھے جمہور اہلِ علم کے حوالے سے گزری، اور ان سے اس توجیہ وتعلیل کا ذکر نہیں ملتا۔

پیچھے مختلف احادیث کے حوالے سے جوتے کھڑے ہوکر پہننے کی ممانعت اور اس کی توجیہ وتعلیل کا ذکر گزر چکا ہے، لہٰذا بعض اہلِ علم کا اس کو غیر صحیح قرار دینا تو درست نہیں، اور اس کے برعکس عمامہ بیٹھ کر اور پائجامہ کھڑے ہوکر پہننے کو ممنوع قرار دینا بھی راجح نہیں، جیسا کہ پیچھے گزرا۔

اور اگر کھڑے ہوکر پائجامہ ولنگی پہننے کی ممانعت کو جوتے کھڑے ہوکر پہننے کی ممانعت پر قیاس کیا جائے، تب بھی اولاً تو جوتے والی علت مکمل طور پر یہاں صادق نہیں آتی، اور اگر کسی جہت سے صادق مانا جائے، تو بھی زیادہ سے زیادہ، مقیس علیہ کی ممانعت جس درجے کی

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وتفسير التراوح :أن يعتمد المصلى على قدم مرة وعلى الأخرى مرة أخرى :أى مع وضع القدمين على الأرض بدون رفع إحداهما(رد المحتار على الدر المختار، ج ا ،ص ۵۲ ،مقدمة)

وصرح الشافعية بكراهة القيام على رجل واحدة، لأنه تكلف ينافى الخشوع، إلا إن كان لعذر كوجع الأخرى فلا كراهة.

كما نص المالكية على كراهة رفع الرجل عن الأرض إلا لضرورة كطول القيام، كما يكره عندهم وضع قدم على أخرى لأنه من العبث، ويكره أيضا إقرانهما .ونص الحنابلة على كراهة كثرة المراوحة بين القدمين؛ لما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: إذا قام أحدكم فى صلاته فليسكن أطرافه، ولا يتميل كما يتميل اليهود .قال فى شرح المنتهى: وهو محمول على ما إذا لم يطل قيامه، أما قلة المراوحة فتستحب عندهم ولا تكره (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٧ص ١٠٨ ،١٠٩ ، حرف الصاد، مادة ” صلاة “)

ہوگی، مقیس کی ممانعت اس سے زیادہ درجے کی ثابت نہیں ہوسکتی، اور جس قسم کی علت مقیس علیہ میں پائی جاتی ہے، اسی قسم کی علت مقیس میں بھی پایا جانا ضروری ہوگا، جیسا کہ قیاس کا مشہور قاعدہ ہے، اور اس کو نظر انداز کر کے کھڑے ہو کر پائجامہ یا لنگی پہننے کی مطلق ممانعت یا کراہت کو بیان کرنا، اور اوپر سے اس حکم میں تشدد اختیار کرنا درست نہ ہوگا۔

پھر یہ قیاس بھی پائجامہ وتہبند کا بعض جہات سے قابلِ اعتبار قرار دیا جاسکتا ہے، جہاں تک عمامہ کو کھڑے ہو کر پہننے کے حکم کا تعلق ہے، اس کا جوتے پر قیاس بعض جہات سے بھی درست نہیں، کیونکہ عمامہ کو بیٹھ کر پہننے کے بجائے کھڑے ہو کر پہننے کا حکم دیا جارہا ہے، جو کہ پائجامہ وتہبند سے مختلف حکم ہے، اور اس کے لیے نہ تو نص سے کوئی معتبر ثبوت پایا جاتا، اور نہ ہی اس طرح کے قیاس سے، لہٰذا اس کو بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر حسبِ ضرورت وحسبِ سہولت پہننا برابر ہوا۔

خلاصۂ کلام

خلاصہ یہ کہ معتبر احادیث میں کھڑے ہو کر جوتے پہننے کی ممانعت آئی ہے، لیکن بعض روایات سے اس کا جواز بھی ثابت ہے، اور محدثینِ عظام نے اس کا جو درجہ اور جو علت بیان فرمائی ہے، یہ حکم اپنے درجے پر رہتے ہوئے اس علت کے ساتھ ہی دائر ہوگا، اور علت کو نظر انداز کر کے ممانعت کا مطلق حکم اخذ یا بیان کرنا، اور اس پر تشدید وسختی کرنا درست نہ ہوگا۔

جبکہ کھڑے ہو کر عمامہ پہننے اور بیٹھ کر پائجامہ یا لنگی پہننے کا حکم کسی مرفوع حدیث میں وارد نہیں ہوا، البتہ امام غزالی رحمہ اللہ وغیرہ کے حوالے سے اس کا حکم ملتا ہے، جس کو مرفوع حدیث یا سنت کا درجہ دینا درست نہیں، اور اگر اس کو جوتے کھڑے ہو کر پہننے کی ممانعت پر قیاس کیا جائے، تب بھی ایک تو اس قیاس کا من کل الوجوہ ثابت ہونا مشکل ہے، دوسرے اس کو منصوص حکم سمجھنا درست نہیں ہوگا، تیسرے یہ حکم اپنے درجے کے مطابق اپنی علت کے ساتھ

دائر ہوگا، اور اس کو اپنے درجے سے بڑھانا اور اس پر تشدد اختیار کرنا درست نہ ہوگا، جیسا کہ بعض عوام اور بہت سے اہلِ علم حضرات کا طرزِ عمل ہے کہ وہ اس قسم کی باتیں عوام میں بیان کر کے ان کے لیے تشویش پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں، اوپر سے ان کا طرزِ عمل یہ ہے کہ جوتے کھڑے ہو کر ممانعت کا جو حکم منصوص ہے، اس کی طرف تو متوجہ نہیں ہوتے، اور نہ ہی خود اس پر عمل کا اہتمام کرتے، اور نہ ہی اس کی عوام میں تبلیغ و تشہیر کرتے، اور نہ ہی اس کی خلاف ورزی کرنے والے پر نکیر کرتے، اور اس کے برعکس ایک غیر منصوص حکم پر نکیر کو اپنا مشغلہ بنا کر تشویش و اضطراب پیدا کرنے کا سبب بنتے ہیں۔

اس کے بجائے پائجامہ یا عمامہ وغیرہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پہننے کے حکم کو موقع و محل کی مناسبت اور عوام کی سہولت پر چھوڑ دینا چاہیے کہ جس کو جس موقع و محل پر جو طریقہ زیادہ احوط و اسہل معلوم ہو، اس پر بلا کھٹک عمل کرنا جائز ہے، جس کی خلاف ورزی میں کوئی ممانعت نہیں۔

اللہ تعالیٰ غلو و تشدد پر مبنی طرزِ عمل کی اصلاح اور اعتدال کو اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

فقط

وَاللہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

محمد رضوان خان

11 / شوال المکرّم / 1440 ہجری۔ بمطابق 15 / جون / 2019ء بروز ہفتہ

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

(ضمیمہ)

پہلے قمیص یا پاجامہ پہننے کا حکم

جسم پر مکمل لباس پہننے کے وقت قمیص پہلے پہنی جائے یا پاجامہ؟ تو اس میں گنجائش دونوں کی پائی جاتی ہے، کیونکہ شریعت کی طرف سے لباس پہننے اور ستر چھپانے کا تو حکم ہے، لیکن پہلے قمیص یا پاجامہ پہننے کا حکم نہیں، بلکہ ہر ایک کے لیے قمیص اور پاجامہ پہننے کا حکم بھی نہیں۔

البتہ ابورہم سماعی رضی اللہ عنہ کی سند سے مروی ایک حدیث میں پاجامے سے پہلے قمیص پہننے کو انبیاء علیہم السلام کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ [1]

---

[1] حدثنا هشام بن عمار، نا أبو مطيع معاوية بن يحيى، نا معاوية بن يزيد، عن يزيد بن أبى حبيب، عن أبى الخير اليزنى، عن أبى رهم السماعى، رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أسرق السراق من يسرق لسان الأمير وإن من أعظم الخطايا من اقتطع مال امرء بغير حقه، وإن من أفضل الحسنات لعيادة المرضى، وإن من تمام عيادته أن تضع يدك عليه وتسأله كيف هو وإن أفضل الشفاعة أن تشفع بين اثنين فى نكاح حتى تجمع بينهما، وإن من لبسة الأنبياء عليهم السلام القمص قبل السراويل وأن يستجاب به الدعاء عند العطاس (الآحاد والمثانى لابن ابى عاصم، ج٥ص٩٥، ٩٦، رقم الحديث ٢٦٣٨، تحت ترجمة "أبو رهم السماعى")

حدثنا أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة، وأبو زيد الحوطيان، قالا: ثنا على بن عياش الحمصى، ح وحدثنا أحمد بن المعلى الدمشقى، قال: ثنا هشام بن عمار، قالا: ثنا معاوية بن يحيى الأطرابلسى، عن معاوية بن سعيد التجيبى، عن يزيد بن أبى حبيب، قال: حدثنى أبو الخير مرثد بن عبد الله اليزنى، عن أبى رهم السمعى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من أسرق السراق من يسرق لسان الأمير، وإن من أعظم الخطايا من اقتطع مال امرء مسلم بغير حق، وإن من الحسنات عيادة المريض، وإن من تمام عيادته أن تضع يدك عليه وتسأله كيف هو، وإن من أفضل الشفاعات أن تشفع بين اثنين فى نكاح حتى تجمع بينهما، وإن من لبسة الأنبياء القميص قبل السراويل،

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

محدثین نے فرمایا کہ انبیائے کرام کی قمیص چونکہ پورے ستر بلکہ جمیع بدن کو چھپالیتی ہے کہ وہ گھٹنوں سے نیچے تک ہوتی ہے، اور اگر کوئی اس طرح کی قمیص پہننے کے بعد پاجامہ نہ پہنے، تب بھی اس کا ستر بلکہ جمیعِ بدن چھپ جاتا ہے، برخلاف پاجامہ کے کہ اولاً تو وہ پورے ستر کو نہیں چھپاتا، یا مسنون قمیص کی طرح جمیع بدن کو نہیں چھپاتا، اس لیے عام حالات میں اگر کوئی عذر نہ ہو، تو قمیص و پاجامہ دونوں پہننے کی صورت میں پاجامہ سے پہلے قمیص کا پہننا بہتر ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

وإن مـمـا يستجاب به عند الدعاء العطاس (المعجم الكبير للطبراني، ج ۲۲ ص ۳۶، رقم الحديث ۸۴۳)

حـدثـنـا سليمان بن أحمد، ثنا أحمد بن عبد الوهاب، وأبو زيد الحوطيان، قالا: ثنا على بن عياش ح وحدثنا سليمان بن أحمد، ثنا أحمد بن المعلى، ثنا هشام بن عمار، قالا: ثنا معـاوية بـن يـحيـى الأطرابلسى، عن معاوية بن سعيد التجيبى، عن يزيد بن أبى حبيب، قال: حـدثنى أبو الخير مرثد بن عبد الله اليزنى، عن أبى رهم السمعى، قال: قال رسول الـلـه صـلـى الله عليه وسلم: " إن مـن أسـرق السـراق من يسرق لسان الأمير، وإن من أعـظـم الـخـطايا من اقتطع مال امرء مسلم بغير حق، وإن من الحسنات عيادة المريض، وإن من تمام عيادته أن تضع يدک عليه وتسأله: كيف هو، وإن من أفضل الشفاعات أن يشـفـع بيـن اثـنيـن فـى نـكـاح حتـى يـجـمع بينهما، وإن من لبسة الأنبياء القميص قبل السـراويـل وإن مـمـا يستـجاب به عند الدعاء العطاس "(مـعـرفة الصحابة لابى نعيم، ج ۱ ص ۳۶۵، رقم الحديث ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، تحت ترجمة "أحزاب بن أسيد أبو رهم السمعى")

قال الهيثمي:

رواه الـطبـرانـى فى الـكبيـر ورجـالـه ثقـات وفـى بعضهم كلام لا يضر (مجمع الزوائد ج ۴ ص ۱۸۱، تحت رقم الحديث ۲۹۲۲)

[1] (وأن مـن لبسة الأنبياء) بـكسـر الـلام وضـمـهـا أى مـمـا يـلبسونه (القميص قبل السراويل) لأنـه يستـر جـمـيـع البـدن فهـو أهـم من السراويل الساتر لأسفله فقط يعنى يهتـمـون بتحصيله ولبسه (وإن مما يستجاب به عند الدعاء العطاس) من الداعى أو من غيـره أو مـقـارنة العطاس للدعاء يستدل به على استجابة ذلک الدعاء وقبوله وقد ورد فى الخبر المار أصدق الحديث ما عطس عنده والظاهر المراد أنه عطاس المسلم (طب

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

تاہم بعض لوگ جو اس سلسلے میں تشدد سے کام لیتے ہیں، اور پاجامہ کو قمیص سے پہلے پہننے کو ضروری درجہ دیتے ہیں، اور اس کی خلاف ورزی کو گناہ کے زمرے میں داخل کرتے ہیں، یہ درست نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی غیر مسنون لباس مثلاً پینٹ اور شرٹ پہنے، یا بنیان اور پاجامہ وغیرہ پہنے، وہاں بھی شرٹ کو پینٹ سے پہلے اور بنیان کو پاجامہ وغیرہ سے پہلے پہننے کو سنت قرار دیتے ہیں، یہ طرزِ عمل بھی درست نہیں، کیونکہ حدیث میں قمیص اور پاجامہ کے تقابل کی صورت میں قمیص کے پہلے پہننے کو پسند کیا گیا ہے، اور محدثین نے اس کی جو وجہ بیان فرمائی ہے، وہ مروجہ

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

عن أبی رهم) بضم الراء وسكون الهاء واسمه أحزب بن أسيد (السمعی) ويقال السماعی نسبة إلى السمع بن مالک بكسر المهملة وفتح الميم وقد تسكن وقيل بفتحها وآخره مهملة ذكره ابن أبی خيثمة وغيره فی الصحابة وقال البخاری وابن السمعانی هو تابعی وجزم به فی التجريد قال الهيثمی رجاله ثقات وفی بعضهم كلام لا يضر انتهی وأشار به إلى أن فيه هشام بن عمار ومعاوية بن يحيی الطبرانی وقد أوردهما الذهبی فی الضعفاء وقال الدارقطنی لمعاوية مناكير(فيض القدير للمناوی، ج۲ص ۵۳۲، تحت رقم الحديث ۲۴۷۳، حرف الهمزة)

(أن من أسرق السراق) أی منأشدهم سرقة (من يسرق لسان الأمير) أی يغلب عليه حتی يصير لسانه كأنه بيده (وأن من الحسنات عيادة) بمثناة تحتية (المريض) أی زيارته فی مرضه ولو أجنبياً (وأن من تمام عيادته أن تضع يدک عليه) أی علی شیء من جسده كجبهته أو يده أو المراد موضع العلة (وتسأله كيف هو) أی عن حاله فی مرضه وتدعو له (وأن من أفضل الشفاعات أن تشفع بين اثنين فی نكاح حتی تجمع بينهما) لا سيما المتحابين حيث وجدت الكفائة وغلب علی الظن أن فی إصلاحهما خيراً (وأن من لبسة الأنبياء) بكسر اللام وضمها أی مما لبسونه ويرضون لبسه (القميص قبل السراويل) يعنی يهتمون بتحصيله ولبسه قبله لأنه يستر جميع البدن فهو أهم مما يستر أسفله فقط وفيه أن السراويل من لباس الأنبياء (وأن مما يستجاب به عند الدعاء العطاس) من الداعی أو غيره يعنی أن مقارنته للدعاء يستدل بها علی استجابته (طب) عن أبی رهم السمعی نسبة إلى السمع ابن مالک قال الشيخ حديث صحيح(السراج المنير شرح الجامع الصغير فی حديث البشير النذير للشيخ علی بن احمد العزيزی، ج۲ص ۱۳۹، حرف الهمزة)

شرٹ پر صادق نہیں آتی، لہٰذا ایسی صورت میں مذکورہ حکم کو لاگو کرنا، ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ کوئی چائے اور کولڈ ڈرنک وغیرہ میں تقابل کر کے ایک کے مقدم اور دوسرے کے مؤخر ہونے کے سنت ہونے کا حکم لگائے۔

ظاہر ہے کہ یہ حکم اس لیے درست نہیں ہوگا کہ ان میں سے کوئی سی چیز بھی بذاتِ خود سنت نہیں۔

فقط

وَاللہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

محمد رضوان خان

03/ شعبان المعظم/ 1440ھجری

بمطابق 09/ اپریل/ 2019، بروز منگل

ادارہ غفران راولپنڈی پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علمی وتحقیقی سلسلہ

کھانے کی ابتداء وانتہاء نمک پر کرنے کی تحقیق

کھانے کے شروع وآخر میں نمک استعمال کرنے کے سنت ومستحب ہونے کی تحقیق
اس سلسلہ میں فقہائے کرام کے اقوال اور بعض فقہی عبارات کا ذکر
اور اس سلسلہ میں پائے جانے والی متعدد احادیث وروایات کی اسناد پر کلام
مسئلہ ھٰذا کے شرعی وطبی پہلو کی تحقیق

مؤلف
مفتی محمد رضوان خان

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان
www.idaraghufran.org

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

(از مؤلف)

بعض کتبِ فقہ وتصوف میں کھانے کے شروع اور آخر میں نمک کھانے کو مسنون ومستحب لکھا ہے۔

اس کے علاوہ بعض روایات میں نمک کو سالن کا سردار کہا گیا ہے، نیز بعض احادیث وروایات میں کھانے کی ابتداء وانتہاء نمک سے کرنے پر بے شمار بیماریوں سے حفاظت کا ذکر آیا ہے۔

جس کے پیشِ نظر بعض حضرات کھانے کے شروع اور آخر میں نمک کے استعمال کو سنت سمجھتے ہیں، اور اس کی لوگوں کو ترغیب دیتے ہیں۔

لیکن کھانے کے شروع اور آخر میں نمک استعمال کرنے کی ترغیب اور فوائد سے متعلق وارد بیشتر احادیث وروایات کو محدثین واہلِ علم حضرات نے ضعیف بلکہ شدید ضعیف اور موضوع تک قرار دیا ہے، بعض قابلِ احترام بزرگ، شاید ان ہی احادیث کی بنیاد پر کھانے کے اول وآخر نمک کے استعمال کے قائل اور اس پر مائل ہوئے، اور وہ متعلقہ احادیث وروایات کے مخصوص ضعف پر مطلع نہ ہوئے۔

جس کے پیشِ نظر بعض حضرات کھانے سے پہلے اور بعد میں نمک کے استعمال کے سنت ومستحب ہونے کی سختی کے ساتھ نفی کرتے ہیں۔ بندہ نے آنے والا مضمون اسی موضوع پر ایک سوال کے جواب میں تفصیل کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ راہِ حق واعتدال کو سمجھنے اور اختیار کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

فقط

محمد رضوان خان 12/محرم الحرام/1439ھ 03/اکتوبر/2017ء بروز منگل

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

کھانے کی ابتداء وانتہاء نمک پر کرنے کی تحقیق

سوال

بعض دینی کتابوں میں کھانے کے شروع میں اور کھانے کے آخر میں نمک کھانے یا چکھنے کو سنت لکھا ہے، اور اس کے بہت سے فائدے لکھے ہیں کہ اس کی وجہ سے سینکڑوں بیماریوں سے نجات ملتی ہے، کیا معتبر سنت سے اس کا ثبوت ملتا ہے؟

امید ہے کہ تفصیل سے آگاہ فرمائیں گے۔

جواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نمک کو عربی زبان میں ''ملح'' کہا جاتا ہے، نمک ایک مشہور عام اور کثیر الاستعمال چیز ہے، نمک کی کئی اقسام ہیں، جن میں سے ایک قسم کو ''معدنی نمک'' کہا جاتا ہے، جس کی پیداوار قدرتی طور پر زمین میں ہوتی ہے، یہ نمک پاکستان کے علاقہ کھیوڑہ (ضلع جہلم) اور کالا باغ (ضلع میانوالی) سے عام نکلتا ہے۔

نمک کی دوسری قسم کو ''سمندری نمک'' کہا جاتا ہے، یہ نمک سمندر کے ساحلی علاقوں میں سمندر کے پانی کو سورج کی تپش سے خشک کر کے تیار کیا جاتا ہے۔

نمک کی تیسری قسم کو ''نباتاتی نمک'' کہا جاتا ہے، نباتاتی نمک مختلف نباتات مثلاً مولی، شلغم وغیرہ سے حاصل کیا جاتا ہے، جن میں جوکھار، قلمی شورہ وغیرہ بھی شامل ہیں۔

مختلف قسم کے نمک کے اثرات وخواص ایک دوسرے سے حسبِ مزاج مختلف ہوتے ہیں، جب عام نمک بولا جاتا ہے، تو اس سے معدنی نمک ہی عام طور پر مراد ہوتا ہے۔

اس کے بعد عرض ہے کہ بعض اہلِ علم حضرات نے کھانے کی ابتداء وانتہاء نمک پر کرنے کو مستحب اور بعض نے سنت قرار دیا ہے، اور اس سلسلہ میں بعض احادیث وآثار سے استدلال کیا ہے۔

اس سلسلہ میں چند کتبِ فقہ وتصوف کی عبارات

پہلے نمک سے کھانے کی ابتداء وانتہاء کرنے کے سنت یا مستحب ہونے سے متعلق چند کتب فقہ وتصوف کی عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

المحیطُ البرهانی کا حوالہ

حنفیہ کی فقہی کتاب ''المحیطُ البرهانی'' میں ہے:

ومن السنة أن يبدأ بالملح، ويختم بالملح (المحيط البرهانی ج۵ ص ۳۵۲، كتاب الاستحسان والكراهية، الفصل الثانی عشر فی الكراهية فی الأكل)

ترجمہ: اور کھانے کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کھانے کی ابتداء نمک سے کرے، اور انتہاء بھی نمک پر کرے (المحیط البرہانی)

خلاصةُ الفتاویٰ کا حوالہ

خلاصةُ الفتاویٰ میں ہے:

ومن السنة ان يبدء بالملح ويختم بالملح (خلاصةُ الفتاویٰ، ج ۴، ص ۳۶۰، كتاب الكراهية، الفصل الخامس فی الاكل)

ترجمہ: اور کھانے کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کھانے کی ابتداء نمک سے کرے، اور انتہاء بھی نمک پر کرے (خلاصۃ الفتاویٰ)

الفتاویٰ الهندية کا حوالہ

الفتاویٰ الهندية میں ہے:

ومن السنة ان يبدء بالملح ويختم بالملح كذا فی الخلاصة (الفتاویٰ الهندية، ج ۵، ص ۳۳۷، كتاب الكراهية، الباب الحادی عشر فی الكراهة فی الاكل ومايتصل به)

ترجمہ: اور کھانے کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کھانے کی ابتداء نمک سے کرے، اور انتہاء بھی نمک پر کرے، خلاصہ میں اسی طرح سے ہے (ہندیہ)

تکملة البحر الرائق کا حوالہ

تکملة البحر الرائق میں ہے:

ومن السنة ان يبدء بالملح ويختم بالملح (تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن على الطورى الحنفى، ج۸،ص ۲۰۹ ،كتاب الكراهية،فصل فى الاكل والشرب)

ترجمہ: اور کھانے کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کھانے کی ابتداء نمک سے کرے، اور انتہاء بھی نمک پر کرے (تکملہ بحر الرائق)

حنفیہ کی مذکورہ عبارات تقریباً سب ایک ہی طرح کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے کی پیروی اور نقل کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

رد المحتار کا حوالہ

رد المحتار میں ہے:

ومن السنة البداء ة بالملح والختم به بل فيه شفاء من سبعين داء (ردالمحتار ج٦ ص ۳۴۰،كتاب الحظر والاباحة)

ترجمہ: اور کھانے کی سنتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کھانے کی ابتداء اور انتہاء نمک سے کی جائے، بلکہ اس میں ستر (70) بیماریوں سے شفاء پائی جاتی ہے (ردالمحتار)

کھانے کے شروع اور آخر میں نمک استعمال کرنے پر ستر (70) بیماریوں سے شفاء ہونے کا ذکر بعض احادیث وروایات میں آیا ہے، جن کی تفصیل آگے آتی ہے۔

الفتاویٰ التتارخانیة کا حوالہ

الفتاویٰ التتارخانیة میں ہے:

ومن السنة أن يبدأ بالملح ويختم بالملح (الفتاویٰ التتارخانية، ج۱۸ ص۱۳۸، كتاب الكراهية والاستحسان، الفصل الثانی عشر فی الكراهة فی الاكل ومايتصل به، رقم المسألة: ۲۸۲۸۷، الناشر: مكتبة زكريا، ديوبند، الهند، ۱۴۳۱ھ۔2010ء)

ترجمہ: نمک سے کھانے کی ابتداء اور اختتام سنت ہے (الفتاویٰ التتارخانیۃ)

الفتاویٰ التتارخانية کی مذکورہ عبارت کی تعلیق میں مولانا مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب زیدہ مجدہٗ (مفتی: جامعہ قاسمیہ، مرادآباد، ہند) لکھتے ہیں:

قول المصنف: ومن السنة ان يبدأ بالملح ويختم بالملح لم اجد بهذا الحكم حديثا صحيحا (وبعد نقل اثر على رضى الله عنه وحديث معاذ وعلى رضى الله عنهما قال المحقق) قلت: مارواه من الروايات بهذا الموضوع كلها متروكة عند المحدثين، فلهذا لايستدل باحدى من تلك الروايات (تعليق الفتاویٰ التتارخانية، حواله بالا)

ترجمہ: مصنف کا یہ فرمانا کہ "نمک سے کھانے کی ابتداء اور اختتام سنت ہے" میں نے یہ حکم کسی صحیح حدیث میں نہیں پایا (جہاں تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث واثر اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا تعلق ہے) تو اس مسئلہ کی تمام روایات محدثین کے نزدیک متروک ہیں، پس اس لیے ان روایات میں سے کسی سے مسئلہ ہٰذا پر استدلال نہیں کیا جاسکتا (تعلیق الفتاویٰ التتارخانیۃ)

نمک سے کھانے کی ابتداء وانتہاء کرنے سے متعلق احادیث وروایات کی اسناد پر تفصیلی کلام آگے آتا ہے

امام غزالی کا حوالہ

امام غزالی (المتوفیٰ: 505ھ) احیاء العلوم میں فرماتے ہیں:

ويأكل باليمنى ويبدأ بالملح ويختم به (إحياء علوم الدين، لأبى حامد الغزالی، ج۲، ص۵، كتاب آداب الأكل، الباب الأول، القسم الثانی)

ترجمہ: اور دائیں ہاتھ سے کھائے، اور نمک سے ابتداء کرے، اور نمک پر اختتام کرے (احیاء العلوم)

امام غزالی رحمہ اللہ نے ''احیاء العلوم'' میں ہی آگے چل کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایک تفصیلی اثر ذکر کیا ہے، جس میں کھانے کی ابتداء نمک سے کرنے پر ستر (70) بلاؤں کے دور ہونے کا ذکر ہے، اور بھی بعض دوسری عجیب وغریب باتوں کا اس اثر میں ذکر ہے۔

جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام غزالی رحمہ اللہ نے نمک سے کھانے کی ابتداء وانتہاء کے مسئلہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر سے استدلال کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ [1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مذکورہ اثر کی سند پر کلام آگے آتا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ ''کیمیائے سعادت'' میں فرماتے ہیں:

نمک سے شروع کرے اور نمک پر ہی ختم کرے کہ یہ حدیث شریف میں آیا ہے۔ تاکہ وہ پہلے ہی حرص کو اس طرح توڑے کہ خواہش کے خلاف ایک لقمہ لے

(کیمیائے سعادت اردو، صفحہ ۲۱۲، باب نمبر ۲: معاملات کا بیان، فصل اول: کھانا کھانے کے آداب، مترجم: مولانا محمد سعید احمد نقشبندی، مطبوعہ: پروگریسو بکس، لاہور، اشاعتِ اول: جون 1999ء)

اس سے معلوم ہوا کہ امام غزالی رحمہ اللہ نے کھانا نمک سے شروع اور نمک پر ختم کرنے کے ادب کو حدیث سے اخذ کیا ہے، اور اس کے بعد اس کی حکمت بیان کی ہے۔

التوضیح شرح الجامع الصحیح کا حوالہ

علامہ ابنِ ملقن شافعی (المتوفی: 804ھ) فرماتے ہیں:

---

[1] قال على رضى الله عنه من ابتدأ غذائه بالملح أذهب الله عنه سبعين نوعا من البلاء ومن أكل فى يوم سبع تمرات عجوة قتلت كل دابة فى بطنه ومن أكل كل يوم إحدى وعشرين زبيبة حمرا لم ير فى جسده شيئا يكرهه واللحم ينبت اللحم والثريد طعام العرب والبسقارجات تعظم البطن وترخى الأليتين ولحم البقر داء ولبنها شفاء وسمنها دواء والشحم يخرج مثله من الداء ولن تستشفى النفساء بشىء أفضل من الرطب والسمك يذيب الجسد وقرائة القرآن والسواك يذهبان البلغم ومن أراد البقاء ولا بقاء فليباكر بالغداء وليكرر العشاء وليلبس الحذاء ولن يتداوى الناس بشىء مثل السمن وليقل غشيان النساء وليخف الرداء وهو الدين(احياء علوم الدين ، ج۲ص ۱۹ ، كتاب آداب الاكل، الباب الرابع فى آداب الضافة،فصل يجمع آدابا ومناهى طبية وشرعية متفرقة)

وأن يبدأ بالملح ونحوه، ذكره ابن طاهر فی "صفة التصوف "من حديث جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده أن النبی -صلى الله عليه وسلم -قال: "يا علی، ابدأ بالملح واختم به فإن فيه شفاء من سبعين داء ٍ ثم قال :وسنده ضعيف (التوضيح لشرح الجامع الصحيح،لابن الملقن،ج ۲۶،ص ۸۳،كتاب الأطعمة،باب الأكل مما يليه)

ترجمہ: اور نمک وغیرہ سے کھانے کی ابتداء کرے، ابنِ طاہر نے ''صفۃ التصوف'' میں اس کو ذکر کیا ہے، جعفر بن محمد کی اپنے دادا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے علی! (آپ کھانے میں) نمک سے ابتداء کریں اور نمک پر اختتام کریں، کیونکہ اس میں ستر (70) بیماریوں کی دوا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا کہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے (التوضیح)

مذکورہ حدیث کی سند پر تفصیلی کلام آگے آتا ہے۔

شیخ عبدالقادر جیلانی کا حوالہ

شیخ عبدالقادر جیلانی (المتوفیٰ: 561ھ) کی ''الغنیۃ'' میں ہے:

ويستحب أن يبدأ بالملح ويختم به (الغنية لطالبی طريق الحق عز وجل، ج ۱ ص ۵۴، كتاب الآداب، فصل فی آداب الاكل والشرب)

ترجمہ: اور نمک سے ابتداء اور نمک پر اختتام کرنا مستحب ہے (الغنیۃ)

مذکورہ کتاب میں اور بھی کئی امور ایسے ہیں، جن پر محققین کو اطمینان نہیں۔

علامہ مرداوی حنبلی کا حوالہ

علی بن سلیمان مرداوی حنبلی (المتوفیٰ: 885ھ) نے ''الانصاف'' میں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ کے حوالہ سے یہی بات تحریر کی ہے۔ ؎

علامہ ابنِ مفلح حنبلی کا حوالہ

نیز علامہ ابنِ مفلح حنبلی (المتوفی: 763ھ) نے بھی ''الآداب الشرعیة'' میں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ کے حوالہ سے اس بات کو نقل کیا ہے۔[2]

اس قسم کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں عام طور پر فقہ شافعی میں امام غزالی رحمہ اللہ کی اور فقہ حنبلی میں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ کی پیروی کی گئی ہے۔

لیکن ان دونوں حضرات کی کتب میں متعدد ایسی باتیں مذکور ہیں، جو شرعاً ثابت نہیں، یا وہ موضوع احادیث سے ماخوذ ہیں۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ یہ کہ بعض اہلِ علم حضرات اور صوفیائے کرام سے کھانے کے شروع اور آخر میں نمک کے استعمال کا سنت اور بعض سے مستحب یا کھانے کے آداب میں سے ہونا مروی ہے۔

لیکن خود ائمہ متبوعین اور اصحابِ مذہب فقہائے مجتہدین سے یہ حکم منقول نہیں، جس کی وجہ سے اس حکم کو اصحابِ مذہب کا مذہب قرار دینا درست نہیں، اس کی مزید تفصیل آگے امدادالفتاویٰ کے حوالہ سے آتی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

---

[1] وقال الشيخ عبد القادر: ويستحب أن يبدأ بالملح ويختم به(الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، ج۸ص ۳۳۲، كتاب الصداق، باب الوليمة ،فوائد جمة فی آداب الأكل والشرب)

[2] قال الشيخ عبدالقادروغيره يكره الاكل على الطريق ،قال ويستحب ان يبدء بالملح ويختم به"(الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج۳ص ۲۱۰ ،فصل فی آداب الاكل والشرب،فصل ماورد من حمد الله والثناء عليه بعد الطعام والاجتماع له،والتسمية قبلهٗ)

کھانے کے شروع وآخر میں نمک پر استدلال والی

احادیث وروایات کی تحقیق

کھانے کی ابتداء وانتہاء میں نمک کھانے کے سنت یا مستحب ہونے کے متعلق فقہائے کرام کا استدلال ان احادیث وروایات سے ہے، جن میں کھانے کے شروع اور آخر میں نمک استعمال کرنے کے متعلق مختلف فضائل وفوائد کا ذکر آیا ہے۔

محدثین نے ان احادیث وروایات کی اسناد اور متن پر کلام کیا ہے، اوران کو ضعیف بلکہ بعض نے شدید ضعیف وموضوع اور من گھڑت قرار دیا ہے، اور بعض روایات کی سند ہی موجود نہیں۔

اس طرح کی احادیث وروایات کی اسنادی تحقیق کی تفصیل الگ الگ ذیل میں ذکر کی جاتی ہے۔

’’سید ادامکم الملح‘‘ والی حدیث

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی سند سے یہ حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے سالن کا سردار ’’نمک‘‘ ہے۔ [1]

مذکورہ حدیث سے بعض حضرات نے کھانے کی ابتداء وانتہاء میں نمک کھانے کے مستحب یا

---

[1] حدثنا هشام بن عمار، حدثنا مروان بن معاوية، حدثنا عيسى ابن أبى عيسى، عن رجل -أراه موسى-عن أنس بن مالک، قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :- "سيد إدامكم الملح (سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۳۳۱۵، ابواب الاطعمة ، باب الملح)

ادب ہونے پر استدلال کیا ہے۔

چنانچہ امام مناوی رحمہ اللہ نے ''فیض القدیر'' میں مذکورہ حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا:

امام غزالی نے اس حدیث سے اس پر استدلال کیا ہے کہ کھانے کے آداب میں سے یہ ہے کہ نمک سے کھانے کی ابتداء کی جائے، اور نمک پر اختتام کیا جائے۔

لیکن اسی کے ساتھ امام مناوی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو ''عیسیٰ بن ابی عیسیٰ'' راوی کی وجہ سے ضعیف بھی قرار دیا ہے۔ [1]

امام غزالی رحمہ اللہ کی کتب سے ہمیں مذکورہ استدلال دستیاب نہیں ہوسکا، البتہ امدادُ الفتاویٰ میں یہ استدلال ذکر کیا گیا ہے، جس کا تذکرہ آگے آتا ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ حدیث کی سند پر محدثین نے کلام کیا ہے، بعض حضرات نے اس حدیث کو شدید ضعیف اور بعض نے ضعیف قرار دیا ہے۔

چنانچہ امام طبرانی نے مذکورہ حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اسی سند کے ساتھ مروی ہے، جس میں مروان بن معاویہ نے تفرد اختیار کیا ہے۔ [2]

---

[1] (سيد إدامكم الملح) لأن بـه صـلاح الأطعمة وطيبها والآدمي لا يمكنه أن يقوم بالحلاوة فجعل الله له الملح مزاجا للأشياء لينتظم حاله لكون غالب الإدام إنما يصلح به وسيد الشيء هو الذي يصلحه ويقوم عليه.

وأخذ منه الغزالي: أن من آداب الأكل أن يبدأ ويختتم به.

(هـ والحكيم) الترمذي وأبو يعلى والطبراني والقضاعي والديلمي من حديث عيسى البصري عن رجل (عن أنس) وعيسى قال في الميزان عن أحمد: لا يساوي شيئا ثم أورد له أخبارا هذا منها اه. وقال السخاوي: سنده ضعيف وأثبت بعضهم المبهم وحذفه آخرون (فيض القدير للمناوي، ج٤ص ١٢٣، ١٢٤، تحت رقم الحديث ٤٧٥٥، حرف السين)

[2] حدثنا مقدام، ثنا أسد بن موسى، نا مروان بن معاوية، ثنا عيسى بن أبي عيسى البصري، عن موسى، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سيد إدامكم الملح. لا يروى هذا الحديث عن أنس إلا بهذا الإسناد تفرد به: مروان بن معاوية (المعجم الأوسط، للطبراني، رقم الحديث ٨٨٥٤، باب الميم)

اورعلامہ ابنِ عدی نے ''الکامل فی ضعفاء الرجال ''میں اس حدیث کو ''عیسیٰ بن ابی عیسیٰ الحناط'' کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا کہ ''عمرو بن علی'' نے ''عیسیٰ بن ابی عیسیٰ الحناط'' کو سخت ''متروک الحدیث ''اور ''منکر الحدیث '' کہا ہے، اور ''یحییٰ بن سعید'' نے ان کو ''سیئ الحفظ '' کہا ہے، جس کے بعد علامہ ابنِ عدی نے فرمایا کہ ''عیسیٰ بن ابی عیسیٰ'' کی احادیث کی متن اور سند کے اعتبار سے متابعت نہیں پائی جاتی۔ [1]

علامہ احمد بن ابی بکر بن اسماعیل کنانی نے ابنِ ماجہ کی شرح ''مصباح الزجاجۃ ''میں مذکورہ حدیث کے متعلق فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہے ''عیسیٰ بن ابی عیسیٰ الحناط '' کی وجہ سے، جن کو ''خیاط'' اور ''خباط'' بھی کہا جاتا ہے۔ [2]

اس کے علاوہ علامہ محمد بن طاہر مقدسی نے ''ذخیرۃ الحفاظ ''میں مذکورہ حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ اس حدیث کے ایک راوی ''عیسیٰ بن ابی عیسیٰ'' متروک الحدیث ہیں۔ [3]

---

[1] حدثنا أبو قصي الدمشقي، قال :حدثنا سليمان بن عبد الرحمن، قال :حدثنا مروان بن معاوية الفزاري، قال :حدثني عيسى بن أبي عيسى أظنه عن موسى بن أنس، عن أنس، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد إدامكم الملح......وقال عمرو بن على عيسى الحناط متروك الحديث جدا منكر الحديث.سمعت يحيى بن سعيد وذكره فقال :كان سيء الحفظ فذكر أنه يحدث عن الشعبي عن عبد الله قال السيف بمنزلة الرداء .

ولعيسى هذا غير ما ذكرت من الحديث وأحاديثه، لا يتابع عليها متنا، ولا إسنادا(الكامل فى ضعفاء الرجال،لابن عدى، ج٦، ص ۴۳۴ الی ۴۳٦،تحت ترجمة "عيسى بن أبى عيسى الحناط الغفارى" رقم الترجمة ١٣٩١)

[2] حدثنا هشام بن عمار ثنا مروان بن معاوية ثنا عيسى بن أبي عيسى عن رجل أراه موسى عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد إدامكم الملح . هذا إسناد ضعيف لضعف عيسى بن أبي عيسى الحناط ويقال الخياط ويقال الخباط قال المزى رواه جمعة بن اللخمى عن مروان عن عيسى بن أبي عيسى عن موسى بن أنس بن مالك بن أنس به(مصباح الزجاجة فى زوائد ابن ماجه،لأحمد بن أبى بكر بن إسماعيل الكنانى، ج۴، ص ٢١، ٢٢، كتاب الأطعمة ،باب الملح)

[3] حديث :سيد إدامكم الملح .رواه عيسى الخياط :عن موسى بن أنس ، عن أنس .وعيسى متروك الحديث(ذخيرة الحفاظ،لمحمد بن طاهر المقدسى، ج٣، ص ١۴٨٠ ، تحت رقم الحديث ٣٢٦٦، باب السين المهملة)

امام ابنِ حبان نے ''کتاب المجروحین ''میں ''عیسیٰ بن ابی عیسیٰ'' کو ''سیئ الفهم والحفظ، كثير الوهم ، فاحشُ الخطاء ''قرار دینے کے بعد ان کے مستحقِ ترک ہونے کا حکم لگایا ہے۔ [1]

اورعلامہ ابنِ حجر نے ''تقریبُ التهذيب ''میں ''عیسٰی بن ابی عیسٰی الحناط '' کو ''متروک'' قرار دیا ہے۔ [2]

امام مزی نے ''تهذيبُ الكمال ''میں ''عیسٰی بن ابی عیسٰی الحناط '' کے متعلق محدثین کی تفصیلی جرح کا ذکر فرمایا ہے، جن میں بعض جرح شدید نوعیت کی بھی ہیں۔ [3]

---

[1] عيسى بن أبى عيسى الخياط من أهل الكوفة أخو موسى بن أبى عيسى واسم أبى عيسى ميسرة أصله من الكوفة انتقل إلى البصرة يروى عن الشعبى ونافع روى عنه وكيع والكوفيون وهو الذى يقال له الخياط والحناط لأنه كان خياطا فى أول أمره ثم ترک الخياطة وصار حناطا وكان سىء الفهم والحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ استحق الترک لكثرته مات سنة إحدى وخمسين ومائة أخبرنا الهمدانى قال حدثنا عمرو بن على قال سمعت يحيى بن سعيد وذكر عيسى الحناط فلم يرضه وذكر حفظا سيئا أخبرنا محمد بن إسحاق الثقفى قال حدثنا المفضل بن غسان عن يحيى بن معين قال عيسى بن ميسرة الحناط ضعيف(المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين،لمحمد بن حبان، ج۲،ص۱۱۷،باب العين)

[2] عيسى ابن أبى عيسى الحناط الغفارى أبو موسى المدنى أصله من الكوفة واسم أبيه ميسرة ويقال فيه الخياط بالمعجمة والتحتانية وبالموحدة وبالمهملة والنون كان قد عالج الصنائع الثلاث وهو متروک من السادسة مات سنة إحدى وخمسين وقيل قبل ذلک ق(تقريب التهذيب ،لابن حجر،ص۴۴۰، رقم الترجمة ۵۳۱۷، حرف العين)

[3] ق :عيسى بن أبى عيسى الحناط الغفارى ، أبو موسى، ويقال :أبو محمد، المدنى مولى قريش .أصله كوفى، وقيل :نزل الكوفة .وهو أخو موسى بن أبى عيسى الطحان............

قال البخارى:ضعفه على عن يحيى القطان.وقال عمرو بن على :سمعت يحيى بن سعيد وذكر عيسى الحناط فلم يرضه، وذكر حفظا سيئا، وقال :كان منكر الحديث .وكان لا يحدث عنه.

وقال صالح بن أحمد حنبل ، عن أبيه :ليس بشىء ، ضعيف.وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل، عن أبيه :السرى بن إسماعيل أحب إلى منه .وقال عباس الدورى وأحمد بن سعد بن أبى مريم، عن يحيى بن معين :ليس بشىء .زاد أحمد عن يحيى :ولا يكتب حديثه.

وقال أبو بكر بن أبى خيثمة، عن يحيى بن معين :كان كوفيا، وانتقل إلى المدينة كان خياطا، ثم ترک ذلک، وصار حناطا، ثم ترک ذلک وصار يبيع الخبط .وقال محمد بن سعد : كان يقول: أنا خياط وحناط وخباط كلا قد عالجتوقال عمرو بن على ، وأبو داود ، والنسائى ، والدارقطنى :

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

عرب کے مشہور عالم شیخ شعیب الارنؤوط نے سنن ابنِ ماجہ کی تعلیق میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث کی سند پر شدید ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ [1]

دوسرے مذکورہ حدیث سے کھانے کے شروع اور کھانے کے اختتام پر نمک کے سنت ومستحب ہونے پر بظاہر استدلال راجح معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ بعض روایات میں سالن کا سردار نمک کے بجائے گوشت کو قرار دیا گیا ہے، اور گوشت کو بہترین سالن قرار دیا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان روایات کے پیشِ نظر نمک کے بجائے گوشت سے کھانے کی ابتداء وانتہاء کرنا سنت ومستحب ہو، جبکہ یہ استدلال فقہائے کرام سے منقول نہیں، اگرچہ ان روایات کی اسناد پر بھی محدثین نے کلام کیا ہے، مگر سند پر کلام سے نمک کے سالن کا سردار ہونے والی حدیث بھی خالی نہیں، جیسا کہ گزرا۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

متروک الحدیث . وقال أبو حاتم : لیس بالقوی، مضطرب الحدیث.

وقال أیضا : عیسی بن میسرة الغفاری الذی روی عن أبی الزناد عن أنس هو عیسی الحناط، وفرق بینهما محمد بن إسماعیل البخاری وجعلهما اسمین وهما واحد.

وقال أبو أحمد بن عدی . أحادیثه لا یتابع علیها متنا ولا إسنادا(تهذیب الکمال فی أسماء الرجال،للمزی، ج۲۳،ص۱۵ الی ۱۸، تحت رقم الترجمة ۴۶۴۸)

[1] قال شعیب الارنؤوط:إسناده ضعیف جدًا، عیسی بن أبی عیسی -وهو الحناظ الغفاری- متروک، والرجل الراوی عن أنس مجهول، وقول عیسی بن أبی عیسی " :أراه موسی "جاء عند ابن عدی :أظنه موسی بن أنس .وموسی هذا :هو ابن أنس بن مالک، وهو ثقة، فتبقی العلة انفراد عیسی بن أبی عیسی به، وهو متروک کلما سلف.

وأخرجه أبو یعلی (3714)، والطبرانی فی "الأوسط "(8854)، وابن عدی فی ترجمة عیسی من "الکلامل 887 /15 "، والقضاعی فی "مسند الشهاب"(1327) من طریق مروان بن معاویة، بهذا الإسناد .وسقط من روایتی أبی یعلی والقضاعی الواسطة بین عیسی وبین أنس بن مالک(حاشیة سنن ابن ماجه، تحت رقم الحدیث ۳۳۱۵، ابواب الاطعمة، باب الملح)

[2] قال ابوحذیفة، نبیل بن منصور بن یعقوب بن سلطان البصارة الکویتی:

حدیث بُریدة رفعه "سید الإدام فی الدنیا والآخرة اللحم"

قال الحافظ :أخرجه ابن ماجه "روی من حدیث بریدة ومن حدیث أبی الدرداء ومن حدیث ربیعة بن کعب ومن حدیث علی ومن حدیث صهیب.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فأما حديث بريدة فأخرجه الطبرانی فی "الأوسط(7473) "عن أبی عبيدة عبد الواحد بن واصل الحداد وابن قتيبة فی "الغريب "(298 /1) وتمام (298) عن عبد الملک بن قُرَيب الأصمعی والبيهقی فی "الشعب(5510) " عن العباس بن بكار الضبی البصری قالوا :ثنا أبو هلال محمد بن سليم الراسبی عن عبد الله بن بريدة عن أبيه رفعه "سيد الإدام فی الدنيا والآخرة اللحم، وسيد الشراب فی الدنيا والآخرة الماء ، وسيد الرياحين فی الدنيا والآخرة الفاغية يعنی الحناء "

قال الطبرانی :لم يَرو هذا الحديث عن عبد الله بن بريدة إلا أبو هلال، ولا رواه عن أبی هلال إلا أبو عبيدة الحداد"كذا قال، وقد توبع كما تقدم.

وقال البيهقی :تفرد به أبو هلال"وقال ابن القيم :إسناده ضعيف "فيض القدير 119 /4
قلت :مداره علی أبی هلال الراسبی وهو مختلف فيه، وثقه أبو داود، ولينه أبو زرعة وغيره، واختلف فيه قول ابن معين.

وأما حديث أبی الدرداء فأخرجه ابن ماجه (3305) وابن أبی الدنيا فی "إصلاح المال" (184) وابن حبان فی "المجروحين "(332 /1) وابن الجوزی فی "الموضوعات" (302 - 301 /2) من طرق عن يحيی بن صالح الوُحَاظِی ثنی سليمان بن عطاء الجَزَری ثنی مسلمة بن عبد الله الجهنی عن عمه أبی مشجعة عن أبی الدرداء مرفوعاً "سيد إدام أهل الدنيا وأهل الجنة اللحم"

قال ابن الجوزی :هذا حديث لا يصح، قال ابن حبان :سليمان بن عطاء يروی عن مسلمة أشياء موضوعة فلا أدری التخليط منه أو من مسلمة"

وقال العراقی والسخاوی :إسناده ضعيف "تخريج أحاديث الإحياء للحداد 3/1428 -المقاصد ص 244.

وقال الحافظ :لم يتبين لی الحكم علی هذا المتن بالوضع فإنّ مسلمة غير مجروح، وسليمان بن عطاء ضعيف "المقاصد ص - 245اللآلء 224 /2.

قلت :سليمان بن عطاء قال أبو زرعة وأبو حاتم والساجی :منكر الحديث.

ومسلمة وثقه ابن حبان، وأبو مشجعة لم أر من ذكره بجرح أو تعديل، وقال الحافظ : مقبول.

وأما حديث ربيعة بن كعب فأخرجه العقيلی (258 /3) عن محمد بن داود بن خزيمة الرملی ثنا إبراهيم بن عمرو بن بكر السكسكی ثنا أبی عن أبی سنان الشيبانی عن عمر بن عبد العزيز عن أبی سلمة بن عبد الرحمن عن ربيعة بن كعب مرفوعاً "أفضل طعام الدنيا والآخرة اللحم"

ومن طريقه أخرجه ابن الجوزی فی "الموضوعات(302 /3) "

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

وأخرجه أبو نعيم فى "الحلية "(362 /5) من طريق أبى عَوَانة الإسفرايينى ثنى محمد بن داود الرملى به.

وأخرجه فى "الصحابة "(2754) من طريق على بن الأزهر ثنا محمد بن داود العطار ثنا إبراهيم بن عمرو بن بكر به.

قال العقيلى :عمرو بن بكر السكسكى حديثه هذا غير محفوظ، ولا يعرف إلا به، ولا يثبت فى هذا المتن عن النبى -صلى الله عليه وسلم -شىء "

وقال أبو نعيم :غريب من حديث ربيعة وعمر، تفرد به محمد بن داود الرملى"

وقال ابن الجوزى :هذا حديث لا يصح، قال ابن حبان :عمرو بن بكر يروى عن الثقات الطامات لا يحل الإحتجاج به"

وقال السخاوى :عمرو بن بكر ضعيف جداً "المقاصد ص 245

قلت :وابنه إبراهيم قال الدارقطنى :متروك، وقال ابن حبان :يروى عن أبيه الأشياء الموضوعة التى لا تعرف من حديث أبيه، وأبوه أيضاً لا شىء فى الحديث.

وأما حديث على فأخرجه أبو نعيم فى "الطب النبوى "كما فى "اللآلء "(225 /2) عن عبد الله بن محمد بن عثمان ثنا عبد الله بن أحمد بن عامر الطائى ثنا أبى ثنا على بن موسى الرضا عن آبائه عن على مرفوعاً "سيد طعام الدنيا والآخرة اللحم"

قال المناوى :وعبد الله الطائى هذا ضعيف جداً، قال الذهبى فى كتاب "الضعفاء والمتروكين :"عبد الله بن أحمد بن عامر عن أبيه عن أهل البيت له نسخة باطلة " الفيض 124 /4

قلت :ذكره الذهبى فى "الميزان "فقال :عبد الله بن أحمد بن عامر عن أبيه عن على الرضا عن آبائه بتلك النسخة الموضوعة الباطلة ما تنفك عن وضعه أو وضع أبيه .

قال الحسن بن على الزهرى :وكان أمياً لم يكن بالمرضى.

وأما حديث صهيب فأخرجه الديلمى فى "مسند الفردوس "كما فى "المقاصد "(ص 244) من طريق هُشيم عن عبد الحميد بن صيفى بن صهيب عن أبيه عن جده مرفوعاً "سيد الطعام فى الدنيا والآخرة اللحم ثم الأرز، وسيد الشراب فى الدنيا والآخرة الماء.

وهشيم مدلس وقد عنعن، وعبد الحميد وأبوه وثقهما ابن حبان(أنيس السارى تخريج احاديث فتح البارى، ج۵،ص ۳۳۳۱ الیٰ ۳۳۳۳، تحت رقم الحديث ۲۲۵۷،حرف السين)

وقال المناوى:

(سيد الإدام فى الدنيا والآخرة اللحم) قال الطيبى :مستعار من الرئيس المقدم الذى يعمد إليه فى الحوائج ويرجع إليه فى المهمات والجامع لمعانى الأقوات ومحاسنها هو

﴿ بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں ﴾

اسی طرح معتبر احادیث میں ''ثرید'' کو تمام کھانوں میں افضل قرار دیا گیا ہے۔ [1]

نیز معتبر احادیث میں ''سرکہ'' کو نہایت عمدہ سالن قرار دیا گیا ہے۔ [2]

لیکن اس کے باوجود ''ثرید'' یا ''سرکہ'' سے کھانے کی ابتداء وانتہاء کرنے کو سنت یا مستحب قرار نہیں دیا گیا۔

حالانکہ مذکورہ استدلال کی بنیاد پر ان چیزوں سے کھانے کی ابتداء وانتہاء بھی سنت یا مستحب ہونی چاہیے۔

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

اللحم ويطلق السيد أيضا على الفاضل ومنه خبر قوموا إلى سيدكم أى أفضلكم واللحم سيد المطعومات لأن به تعظم قوة الحياة فى الشخص المتغذى به قال ابن حجر :قد دلت الأخبارعلى إيثار اللحم ما وجد إليه سبيلا وما ورد عن عمر وغيره من السلف من إيثار أكل غيره عليه فإما لقمع النفس عن تعاطى الشهوات والإدمان عليها وإما لكراهة الإسراف والإسراع فى تبذير المال لعلة الشىء عندهم إذ ذاك وقد اختلف فى الإدام والجمهور أنه ما يؤكل به الخبز مما يطيبه .هبه مركبا أم لا واشترط أبو حنيفة الاصطباغ (وسيد الشراب فى الدنيا والآخرة الماء وسيد الرياحين فى الدنيا والآخرة الفاغية) نور الحناء وهى من أطيب الرياحين معتدلة فى الحر واليبس فيها بعض قبض وإذا وضعت بين ثياب الصوف منعت السوس ومنافعها كثيرة.

(طس وأبو نعيم فى) كتاب (الطب) النبوى (هب) كلهم (عن بريدة) بن الخصيب قال الهيثمى :فيه سعيد بن عتبة القطان لم أعرفه وبقية رجاله ثقات وفى بعضهم كلام لا يضره وقال ابن القيم :إسناده ضعيف(فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج۴ص۱۱۸، ۱۱۹، تحت رقم الحديث ۴۷۴۱،حرف السين)

[1] عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه، قال: قال النبى صلى الله عليه وسلم: " فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام(صحيح البخارى، رقم الحديث ۳۴۳۳)

عن أنس، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام(صحيح البخارى، رقم الحديث ۵۴۱۹)

عن عائشة، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام(سنن النسائى، رقم الحديث ۳۹۴۸)

[2] عن عائشة، أن النبى صلى الله عليه وسلم، قال: نعم الأدم – أو الإدام – الخل(صحيح مسلم، رقم الحديث ۲۰۵۱"۱۶۴")

عن جابر، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: نعم الإدام الخل(سنن الترمذى، رقم الحديث ۱۸۳۹)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث

ابوالقاسم حمزہ بن یوسف جرجانی (المتوفی:427ہجری) نے ''تاریخِ جرجان'' میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث ذکر کی ہے، جس میں یہ مضمون آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

تم کھانے کی ابتداء نمک سے کرو، کیونکہ اس میں ستّر سے زیادہ بیماریوں کی دوا ہے، اور جس نے کھانے کی ابتداء نمک سے کی، اور یہ دعا پڑھی کہ ''بسم اللّٰہ والحمد للّٰہ اللهم بارک لنا فیما رزقتنا وارزقنا ما هو أفضل منه'' تو اللہ اس کی عذابِ قبر سے حفاظت فرمائے گا، پھر جب تک لقمہ اس کے پیٹ میں رہے گا، اللہ اس کی مغفرت فرمادے گا۔

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد ابوالقاسم جرجانی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے، اور اس حدیث میں موجود ''علی بن یزداد'' راوی ''متهم بالکذب'' ہیں۔ [1]

''علی بن یزداد'' راوی پر دیگر متعدد محدثین نے بھی جرح فرمائی ہے۔

---

[1] علی بن یزداد بن محمد أبو الحسن الصائغ الجوهری الجرجانی روی عن عمران بن سوار حدثنا عنه أبو أحمد بن عدی حدثنا علی بن یزداد بن محمد أبو الحسن الصائغ بجرجان حدثنا عمران بن سوار البغدادی حدثنا عثمان بن عبد الرحمن القرشی حدثنا أبو الزبیر عن جابر بن عبد الله قال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد روی علی بن یزداد هذا عن محمد بن عواد ومحمد بن أبی سفیان وزكریا بن یحیی النسوی وروی عن قوم لا یعرفون وعن قوم معروفین ما لا یحتملون .

حدثنا أبو علی الحسن بن أحمد بن المغیرة الثقفی حدثنا علی بن یزداد الجرجانی حدثنا أبو یحیی زكریا بن یحیی النسوی سنة أربعین ومائتین حدثنا سفیان الثوری عن أبان عن أنس بن مالک رفعه إلی رسول الله صلى الله عليه و سلم قال ابدأوا بالملح فان فيه بضع وسبعين دواء ومن بدأ بالملح فقال بسم الله والحمد لله اللهم بارک لنا فیما رزقتنا وارزقنا ما هو أفضل منه وقاه الله من عذاب القبر ثم لا تستقر اللقمة فی بطنه حتی یغفر الله له قال الشیخ حمزة هذا حدیث منکر وعلی بن یزداد متهم(تاریخ جرجان ،للجرجانی، ص ۳۰۹، رقم الحدیث ۵۳۱''۸۱۱''باب حرف العین،من اسمه علی)

چنانچہ امام ذہبی نے فرمایا کہ ''علی بن یزداد جرجانی جوہری'' ابنِ عدی کے شیخ ہیں، جو ثقات سے وہ باتیں روایت کرتے ہیں، جن کا ثقہ حضرات سے گمان نہیں کیا جاسکتا، اور ان باتوں کا ان پر بوجھ نہیں ڈالا جاسکتا۔ [1]

اور ابراہیم بن محمد طرابلسی شافعی (المتوفی 841 ہجری) نے ''علی بن یزداد جرجانی'' کو متہم بالکذب اور موضوع باتیں روایت کرنے والا قرار دیا ہے۔ [2]

''علی بن یزداد'' کی بعض دیگر احادیث کے ثبوت پر بھی محدثین نے جرح کی ہے۔ [3]

مندرجہ بالا تفصیل کے پیشِ نظر مذکورہ حدیث پر عقیدہ رکھنا یا اس کی تصدیق کرنا درست

---

[1] على بن يزداد الجرجانى الجوهرى شيخ لابن عدى روى عن الثقات مالا يحتملونه(المغنى فى الضعفاء ،للذهبى، ج٢،ص٤٥٧، رقم الترجمة ٣٠٦٠،حرف العين)

[2] على بن يزداد الجرجانى الجوهرى شيخ لابن عدى متهم روى عن الثقات أوابد انتهى لفظ الذهبى والذى ظهر لى من هذه العبارة أنه اتهم بالوضع مع قرينة قوله روى عن الثقات أوابد الأوابد جمع آبدة والآبدة الوحشية يقال أبدت البهيمة تأبد وتأبد إن توحشت والأوابد الوحوش والتأبد التوحش وتأبد المنزل أقفر وألفته الوحوش وجاء فلان بآبدة أتى بداهية يبقى ذكرها على الأبد ويقال للشوارد من القوافى أوابد(الكشف الحثيث عمن رمى بوضع الحديث،ص ١٩١، تحت رقم الترجمة: ٥٣٠، حرف العين)

[3] عبد الله بن إسحاق [بن يعقوب] أبو أحمد الجرجانى.
كتب عنه الدارقطنى وأشار إلى ضعفه .انتهى.
قال الدارقطنى فى "غرائب مالك :"أخبرنا أبو أحمد عبد الله بن إسحاق بن يعقوب الجرجانى – قدم علينا – من كتابه ، حدثنا على بن مزداد الجرجانى الصائغ ، حدثنا زكريا بن الحارث أبو يحيى النسوى ، حدثنا مالك، عن حميد، عن أنس قال: جاء على ومعه ناقة .. الحديث .وفيه: ومن كثر حرصه اشتد همه.قال الدارقطنى: هذا باطل وكل من دون مالك ضعفاء مجهولون.
قلت: وأخرجه الخطيب فى الرواة عن مالك من وجهين، عن على بن محمد الصائغ وهو على بن مزداد المذكور فبرىء عبد الله بن إسحاق من عهدته.وقد تقدم ذلك فى زكريا بن يحيى بن الحارث (3236)ونسب فى رواية الدارقطنى إلى جده والله أعلم (لسان الميزان،للعسقلانى، ج٤،ص٤٣٥، تحت رقم الترجمة ٤١٦١،حرف العين المهملة)
على بن مزداد الجرجانى [هو على بن محمد بن مزداد أبو الحسن الصائغ الجوهرى الجرجانى، ويقال على بن يزداد]عن رجل عن مالك بخبر باطل.وهاه الدارقطنى .انتهى.
وقد قدمت فى ترجمة على بن محمد الجرجانى الصائغ أنه هو وإنما المصنف كرره وهما ثم أعاده بترجمة ثالثة فقال: على بن يزداد جعل أول اسم أبيه ياء وقال: هو شيخ ابن عدى متهم ، وروى عن الثقات أوابد .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

معلوم نہ ہوا، اور شدید ضعیف ہونے کے باعث اس سے مذکورہ فضیلت کو ثابت کرنا بھی راجح نہیں۔ [1]

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث

دیلمی نے ''مسندُ الفردوس'' میں حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے، بغیر سند کے یہ حدیث نقل کی ہے کہ:

> کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد نمک کے تین لقمے ابنِ آدم سے بہتّر (72) قسم کی بلاؤں کو دور کردیتے ہیں، جن میں جنون اور کوڑھ پن اور برص کی بیماری بھی داخل ہے۔ [2]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

قلت: وقال حمزة السهمى فى تاريخ جرجان: على بن محمد بن مزداد أبو الحسن الصائغ الجوهرى الجرجانى ، روى عن عمران بن سوار البغدادى حدثنا عنه أبو أحمد بن عدى .وروى، عن محمد بن أبى سفيان وزكريا بن يحيى النسوى وقوم لا يعرفون وعن قوم معروفين: ما لا يحتملون.ثم ساق له حديثا موضوعا فى الملح وقال: هذا حديث منكر وعلى بن مزداد متهم.

ووقع فى الحديث الذى أخرجه الخطيب فى ترجمة زكريا بن يحيى بن الحارث من وجه آخر، عن على بن محمد الصائغ الجرجانى: ضعيف جدا كذا فى سياق السند (لسان الميزان، للعسقلانى، ج٦، ص٢٧،٢٨، تحت رقم الترجمة ٥٤٧٢،حرف العين المهملة)

[1] قال العلماء: يجوز العمل بالحديث الضعيف بشروط، منها:

أ – أن لا يكون شديد الضعف، فإذا كان شديد الضعف ككون الراوى كذابا، أو فاحش الغلط، فلا يجوز العمل به.

ب – أن لا يتعلق بصفات الله تعالى ولا بأمر من أمور العقيدة، ولا بحكم من أحكام الشريعة من الحلال والحرام ونحوها.

ج – أن يندرج تحت أصل عام من أصول الشريعة .

د – أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٢ ص١٦٠، ١٦١، مادة "فضائل، حرف الفاء)

[2] ابن عباس ثلاث لقمات بالملح قبل الطعام وثلاث بعد الطعام يصرف بهن عن ابن آدم اثنين وسبعين نوعا من البلاء منه الجنون والجذام والبرص (الفردوس بماثور الخطاب لابى شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمى الهمذانى، المتوفىٰ ٥٠٩ هجرى، ج٢ص٩٠،رقم الحديث ٢٤٨٢، باب الثاء)

لیکن ہمیں دیلمی کے دستیاب نسخہ میں مذکورہ روایت کی سند نہیں ملی، نیز کسی دوسری کتاب میں بھی یہ حدیث باسند طریقہ پر دستیاب نہیں ہوسکی، اس لیے اس کی تصدیق کرنا بھی مشکل ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث

الفردوس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث منقول ہے، جس کا مضمون درجِ ذیل ہے:

''جس نے کسی بھی چیز (کے کھانے) سے پہلے اور کسی بھی چیز (کے کھانے) کے بعد نمک کھایا، تو اللہ اس سے تین سو تیس (330) قسم کی بیماریاں دور کردے گا، جن میں سے ہلکی بیماری کوڑھ پن ہے''۔ [1]

لیکن ''دیلمی'' کے مطبوعہ دستیاب نسخہ میں مذکورہ حدیث کی سند نہیں، اس لیے اس کی تصدیق کرنا بھی مشکل ہے۔

البتہ ابوالحسین مبارک بن عبدالجبار صیرفی طیوری (المتوفیٰ: 500 ہجری) نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی سند سے ایک طویل حدیث میں درجِ ذیل مضمون روایت کیا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جس نے ''جرجیر'' (یعنی لوبیا قسم کی ترکاری) کو عشاء کے بعد کھایا، پھر اس حالت میں رات گزاری، تو کوڑھ پن اس کی ناک میں منازعت کرے گا۔

(اور یہ بھی فرمایا کہ) جس نے کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد نمک کھایا، تو وہ تین سو ساٹھ قسم کی بیماریوں سے محفوظ ہوجائے گا، جن میں سے ہلکی بیماری کوڑھ

---

[1] عائشة من أكل الملح قبل كل شيء وبعد كل شيء دفع الله عنه ثلثمائة وثلاثين نوعا من البلاء أهونها الجذام((الفردوس بماثور الخطاب لابی شجاع شیرویه الدیلمی، المتوفیٰ ۵۰۹ هجری، رقم الحدیث ۵۸۴۵، ج۳ص ۵۸۹،بَاب الْمِیم)

پن اور برص ہے (اور بھی اس قسم کی کئی چیزوں کا ذکر ہے) (الطیوریات) [1]

لیکن اس روایت کی سند اور متن میں سخت نکارت اور ضعف پایا جاتا ہے۔

چنانچہ مذکورہ روایت میں ایک راوی ''موسیٰ بن ابراہیم'' بھی ہیں، جن کے بارے میں بعض اہلِ علم حضرات کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ ''ابوعمران مروزی'' ہیں۔ [2]

---

[1] أخبرنا أبو منصور محمد بن محمد بن عثمان السواق، أخبرنا أبو القاسم إبراهيم بن أحمد بن جعفر الخرقي ، حدثنا عبد الله بن محمد بن علي بن نفيره، حدثني أبو الطيب الصياد محمد بن إسحاق الخزاعي، حدثنا علي بن حسين، حدثنا موسى ابن إبراهيم ، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم.من أكل الجرجير بعد العشاء الآخرة فبات عليه نازعه الجذام في أنفه.ومن أكل الكراث وبات عليه فنكهته منتنة وبات آمنا من البواسير، واعتزلته الملكان حتى يصبح، ومن أكل الكرفس بات ونكهته طيبة وبات آمنا من وجع الأضراس والأسنان، ومن أكل الهندباء بات ولم يحك فيه سم ولا سحر، ولم يقربه شيء من الدواب حية ولا عقرب، ومن أكل بقلة الجنة أمر الله الملائكة يكتبون له الحسنات، ومن أكل السذاب بات آمنا من ذات الجنب والدبيلة، ومن أكل الفجل بات آمنا من البشم، ومن أكل البقلة الخبيثة فلا يقرب مسجدنا هذا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى، ومن أكل الدباء بالعدس رق عند ذكر الله عز وجل، وزاد في دماغه، ومن أكل فولة بقشرها نزع الله منه من الداء مثلها.

ومن أكل الملح قبل الطعام وبعد الطعام فقد أمن من ثلاثمائة وستين نوعا من الداء أهونها الجذام والبرص(الطيوريات،من أصول : المبارك بن عبد الجبار الصيرفي الطيوري ،انتخاب :صدر الدين، لأحمد بن محمد الأصبهاني، ج٣ص ١٢٢٦ الٰى ١٢٢٨، رقم الحديث ١١٥٠)

[2] قال المحقق :دسمان يحيى معالي، عباس صخر الحسن:

أبو منصور محمد بن محمد بن عثمان السواق :البندار يعرف بابن السواق، وثقه الخطيب، مات سنة أربعين وأربعمائة .تاريخ بغداد:235/3 .

أبو القاسم إبراهيم بن أحمد بن جعفر الخرقي :بن موسى، وقيل أبو إسحاق المقرء، وثقه العتيقي ومحمد بن العباس ابن فرات والخطيب، مات سنة أربع وسبعين وثلاثمائة . تاريخ بغداد 17/6 .

موسى بن إبراهيم :لعله أبو عمران المروزي، روى عن ابن لهيعة وغيره، كذبه يحيى بن معين .وقال العقيلي :منكر الحديث، لا يتابع على حديثه .وقال ابن عدي :شيخ مجهول حدث بالمناكير عن الثقات وغيرهم، وهو بين الضعف .وتركه الدارقطني.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

الكامل 6/348، تاريخ بغداد 13/38، لسان الميزان 6/111، الكشف الحثيث 0/262.

ضعيف جدا، في إسناده عبد الله بن محمد بن على بن نفيرة وأبو الطيب محمد بن إسحاق الخزاعى لم أقف على ترجمتهما، وعلى بن الحسين لم أميزه، وموسى بن إبراهيم متروك الحديث............

الفقرة الأخيرة :ذكرها الديلمى فى مسند الفردوس 3/89 عن عائشة بدون إسناد.

وأخرجها ابن الجوزى فى الموضوعات 1/289، من طريق أبى القاسم عبد الله بن أحمد بن عامر، عن أبيه، عن على ابن موسى الرضا، عن أبى موسى بن جعفر، عن أبى جعفر بن محمد، عن أبى محمد بن على، عن أبى على بن الحسين،عن أبى الحسين بن على، عن أبى على بن أبى طالب مرفوعا .بلفظ"يا على عليك بالملح فإنه شفاء من سبعين داء ، الجذام والبرص والجنون"وأقره السيوطى فى اللالى المصنوعة 2/211، وابن عراق فى تنزيه الشريعة 2/243، فى هذا الإسناد .وقال ابن الجوزى :هذا حديث لا يصح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -والمتهم به عبد الرحمن بن أحمد بن عامر أو أبوه، فإنهما يرويان نسخة عن أهل البيت كلها باطلة .وقال الذهبى فى الترتيب 0/210، عبد الله بن أحمد كذاب وضعه فى تلك النسخة على أهل البيت، وأقره الشوكانى فى الفوائد 0/152 :رقم (22).

وعند ابن منده فى "أخبار الأصبهان "من حديث سعد بن معاذ مرفوعا:"استفتحوا طعامكم بالملح فوالذى نفسى بيده إنه لير ثلاثا وسبعين من البلاء أو قال من الداء"

وقال ابن عراق :هو من طريق إبراهيم بن جيان بن حكيم، فلا يصلح شاهد، قال ابن عدى :أحاديثه موضوعة .وقال المعلمى :وحديث ابن مندة :فيه إبراهيم بن جيان وهو كذاب.

وتعقب السيوطى ابن الجوزى بأن عند البيهقى فى شعب الإيمان رقم (5952) عن على موقوفا.

وقال ابن عراق :وأثر على ضعيف .فى سنده جويبر، وعنه عيسى بن الأشعث مجهول، والله أعلم.

وقال المعلمى :حديث على موقوف فيه، عيسى بن الأشعث :مجهول، عن جويبر ضعيف جدا.

قلت :فالحديث موضوع مرفوعا، ومنكر جدا موقوفا على على بن أبى طالب -رضى الله عنه -والله أعلم .ينظر ميزان الاعتدال 1/28، المنار المنيف 0/55، المصنوع 0/742، كشف الخفاء 557-1/556، والفوائد المجموعة (ص 152، رقم 22)(حاشية الطيوريات، ج٣ص ١٢٢٥ الٰى ١٢٢٨، تحت رقم الحديث ١١٥٠)

اوران کو متعدد محدثین نے ''کذاب'' اور ''متروک'' وغیرہ قرار دیا ہے۔ [1]

یہی وجہ ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی نے مذکورہ حدیث کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔ [2]

اور بعض حضرات نے ''قاسم طیوری'' کے حوالہ سے مذکورہ روایت میں ''موسیٰ بن ابراہیم'' کے بجائے ''محمد بن موسیٰ بن ابراہیم'' ہونا نقل کیا ہے، لیکن خود قاسم طیوری کی ''الطیوریات'' میں ''موسیٰ بن ابراہیم'' مذکور ہیں، اور ہمارے نزدیک یہی نام راجح ہے۔ [3]

---

[1] موسى بن إبراهيم أبو عمران المروزى.عن ابن لهيعة.
كذبه يحيى .وقال الدارقطني، وغيره: متروك.فمن بلاياه (لسان الميزان،لا بن حجر العسقلاني،ج۸،ص۱۸۷، تحت رقم الترجمة: ۷۹۷۶، حرف الميم،من اسمه موسى)
موسى بن إبراهيم أبو عمران المروزى حدث عن ابن لهيعة قال يحيى كذاب وقال الدارقطنى متروك وقال ابن حبان كان مغفلا يلقن فيتلقن فاستحق الترك(الضعفاء والمتروكون،لعبد الرحمن الجوزى، ج۳،ص ۱۴۴، تحت رقم الترجمة: ۳۴۴۰، حرف الميم، من اسمه موسى)

[2] الطيورى فى (الطيوريات) : أخبرنا أبو منصور محمد بن محمد بن عثمان السواق أخبرنا أبو القاسم إبراهيم بن أحمد بن جعفر (الخرقى) حدثنا عبد الله بن محمد بن على بن نفيرة حدثنى أبو الطيب الصيّاد محمد بن إسحاق الخزاعى حدثنا على بن الحسين حدثنا موسى بن إبراهيم عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعاً :(من أكل الجرجير بعد عشاء الآخرة فبات عليه نازعه الجذام فى أنفه.
ومن أكل الكرّاث وبات عليه فنكهته منتنة، وبات آمناً مِن البواسير واعتزله الملكان حتى يصبح.
ومن أكل الكرفس بات ونكهته طيبة، وبات آمناً مِن وجع الأضراس والأسنان.
ومن أكل الهندباء بات ولم يَحِكُ فيه سمّ ولا سحرٌ، ولم يقربه شيء مِن الدوابّ حية ولا عقرب.
ومن أكل بقلة الجنّة أمر اللهُ الملائكة يكتبون له الحسنات.
ومن أكل السَّذاب بات آمنًا مِن ذات الجنب والدبيلة .ومن أكل الفجل بات آمناً من البَشَم .
ومن أكل البقلة الخبيثة فلا يقربنَّ مسجدنا هذا فإنّ الملائكة تتأذى مِمّا نتأذى .
ومن أكل الدبّاء بالعدس رقَّ عند ذِكر الله وزاد فى دماغه .ومن أكل فولة بقشرها نزع اللهُ منه مِن الداء مثلها .ومن أكل الملح قبل الطعام وبعد الطعام فقد أمن مِن ثلاثمائة وستين نوعاً مِن الداء أهونها الجذام والبرص(الزيادات على الموضوعات، ويسمى ذيل الآلء المصنوعة،لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى، ج۲،ص ۵۶۴،۵۶۵، كتاب الأطعمة، تحت رقم الترجمة: ۲۸۳)

[3] (حديث) من أكل الجرجير بعد عشاء الآخرة فبات عليه نازعه الجذام فى أنفه، ومن أكل الكراث وبات عليه فنكهته منتنة، وبات آمنا من البواسير واعتزله الملكان حتى يصبح، ومن أكل الكرفس بات ونكهته طيبة، وبات آمنا من وجع الأضراس والأسنان، ومن أكل الهندبا بات ولم يحك فيه سم ولا سحر ولم يقربه شيء من الدواب حية ولا عقرب.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ بالا تفصیل کے پیشِ نظر بظاہر مذکورہ حدیث کی سند بھی شدید ضعف سے خالی معلوم نہیں ہوتی۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث

بعض اہلِ علم حضرات مثلاً علامہ سیوطی وغیرہ نے ابنِ مندہ کی اخبارِ اصبہان کے حوالہ سے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مندرجہ ذیل حدیث ذکر کی ہے:

تم اپنے کھانے کی ابتداء نمک سے کرو، پس قسم ہے اس ذات کی، جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اس سے تہتر (73) قسم کی بلاؤں یا بیماریوں سے چھٹکارا حاصل ہوتا ہے۔ [1]

ہمیں اخبارِ اصبہان میں مذکورہ حدیث نہیں ملی، تاہم مذکورہ حدیث کی سند میں ابراہیم بن حیان نامی راوی کی وجہ سے محدثین نے اس کو شدید ضعیف قرار دیا ہے۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ ومن أكل بقلة الجنة أمر الله الملائكة يكتبون له الحسنات ومن أكل السذاب بات آمنا من ذات الجنب والدبيلة ومن أكل الفجل بات آمنا من البشم ومن أكل البقلة الخبيثة فلا يقربن مسجدنا هذا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم ومن أكل الدباء بالعدس رق عند ذكر الله وزاد فى دماغه ومن أكل فولة بقشرها نزع الله منه من الداء مثلها ومن أكل الملح قبل الطعام وبعد الطعام فقد أمن من ثلثمائة وستين نوعا من الدواء، أهونها الجذام والبرص (القاسم الطيورى) فى الطيوريات، من حديث عائشة (قلت) لم يبين علته وفيه محمد بن موسى بن إبراهيم عن هشام بن عروة وما عرفته وفى لسان الميزان محمد بن موسى بن إبراهيم الأصطخرى شيخ مجهول فلا أدرى أهو هذا أم غيره والله أعلم(تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة،لابن عراق الكنانى، ج٢، ص٢٦٦، كتاب الأطعمة،الفصل الثالث)

[1] (قلت) قال أبو عبد الله بن مندة فى كتاب أخبار أصبهان أنبأنا عبد الله بن إبراهيم المقبرى حدثنا عمرو بن مسلم بن الزبير حدثنا إبراهيم بن حبان بن حنظلة بن سويد عن علقمة بن سعد بن معاذ حدثنا أبى عن أبيه عن جده مرفوعا استفتحوا طعامكم بالملح فوالذى نفسى بيده أنه ليرد ثلاثا وسبعين نوعا من البلاء أو قال من الداء (اللآلى المصنوعة للسيوطى، ج٢، ص١٧٩، كتاب الاطعمة)

[2] وعند ابن منده فى كتاب أخبار أصبهان من حديث سعد بن معاذ استفتحوا طعامكم بالملح فوالذى نفسى بيده إنه ليرد ثلاثا وسبعين من البلاء ، أو قال من الداء (قلت) هو من طريق إبراهيم بن حيان بن حكيم فلا يصلح شاهدا(تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لابن عراق الكنانى، ج٢،ص٢٤٣، كتاب الأطعمة،الفصل الثانى) ﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

چنانچہ ابراہیم بن حیان کے حوالہ سے امام طبرانی نے ایک حدیث ذکر کی ہے۔ [1]
جس کو نقل کرنے کے بعد، علامہ ہیثمی نے فرمایا کہ اس میں ابراہیم بن حیان ہیں، جس کی احادیث کو ابنِ عدی نے موضوع قرار دیا ہے۔ [2]

پس مندرجہ بالا حدیث بھی بظاہر شدید ضعیف معلوم ہوتی ہے، جس کے مطابق عقیدہ رکھنا اور اس کی بنیاد پر کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد نمک استعمال کرنے کو سنت و مستحب قرار دینا راجح معلوم نہیں ہوتا۔ [3]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ إبراهيم بن حيان أبو إسحاق الجبيلى من ساحل دمشق حدث عن الثورى وأبى عوانة روى عنه عبد الواحد بن شعيب الجبلى ذكر أبو الفضل المقدسى فيما نقلته من خطه قال إبراهيم بن حيان أبو إسحاق من أهل جبيل حدث عن الثورى وأبى عوانه بمناكير روى عنه عبد الواحد بن شعيب(تاريخ دمشق،لأبن عساكر، ج٦،ص٣٩٥، تحت رقم الترجمة ٣٩٧)

أبو إسحاق :إبراهيم بن حيان بن حنظلة بن سويد بن علقمة بن سعد بن معاذ الأنصارى، الأشهلى.حدث عن :أبيه ,وشريك :بمناكير.روى عنه :عمرو بن سالم الأصبهانى وغيره(فتح الباب فى الكنى والألقاب،لمحمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدى ،المتوفى : 395هـ،ص ٤٩، تحت رقم الترجمة: ٢٣٢، ممن كنيته أبو إسحاق)

[1] حدثنا محمد بن العباس، ثنا النضر بن هشام الأصبهانى، ثنا إبراهيم بن حيان بن حكيم بن حنظلة بن سويد بن علقمة بن سعد بن معاذ الأنصارى، حدثنى شريك، عن مغيرة، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تخللوا، فإنه نظافة، والنظافة تدعو إلى الإيمان، والإيمان مع صاحبه فى الجنة
لم يرو هذا الحديث عن مغيرة إلا شريك، ولا عن شريك إلا إبراهيم بن حيان، تفرد به :النضر بن هشام (المعجم الأوسط للطبرانى، رقم الحديث ٧٣١١)

[2] وعن عبد الله -يعنى ابن مسعود -قال :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم :- "تخللوا ;فإنه نظافة، والنظافة تدعو إلى الإيمان، والإيمان مع صاحبه فى الجنة ."
رواه الطبرانى فى الأوسط، وفيه إبراهيم بن حيان، قال ابن عدى أحاديثه موضوعة (مجمع الزوائد، ج ١ ص ٢٣٦، تحت رقم الحديث ١٢١٢ ،باب التخليل)

[3] وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن للأخذ بالحديث الضعيف فى الفضائل ونحوها عند من سوغ ذلك ثلاثة شروط:
أحدها: أن يكون الضعيف غير شديد الضعف فيخرج من انفرد من الكذابين والمتهمين بالكذب ومن فحش غلطه،وقد نقل بعضهم الاتفاق على ذلك.
الثانى :أن يندرج تحت أصل معمول به.
الثالث :أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته بل يعتقد الاحتياط.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث

حارث بن محمد (المتوفیٰ:282ہجری) نے ''مسند حارث'' میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث ذکر کی ہے، جس میں یہ مضمون آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

''اے علی! جب آپ کھانا کھائیں، تو نمک سے ابتداء کریں، اور نمک پر اختتام کریں، کیونکہ نمک میں ستّر (70) بیماریوں کی شفا ہے، جن میں کوڑھ پن، جنون، برص، ڈاڑھوں کا درد، حلق کا درد اور آنکھوں کا درد شامل ہے۔

اور اے علی! آپ زیتون کا تیل کھاؤ اور اس کو بدن پر لگاؤ، کیونکہ جس نے زیتون کا تیل بدن پر لگایا، تو چالیس راتوں تک اس کے قریب شیطان نہیں آتا۔

اور اے علی! آپ سورج کی طرف رُخ نہ کریں، کیونکہ اس کی طرف رُخ کرنا بیماری ہے، اور اس کی طرف پشت کرنا دواء اور علاج ہے۔

اور اے علی! آپ اپنی بیوی کے ساتھ نصف مہینے میں اور مہینے کے آغاز میں مجامعت نہ کریں، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ان ایام میں مجنون لوگ کثرت سے چیخ وپکار کرتے ہیں''۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾ وقد ذكر هذين الشرطين ابن عبد السلام وابن دقيق العيد.

ويظهر من الشرط الثالث أنه يلزم بيان ضعف الضعيف الوارد فی الفضائل ونحوها كی لا يعتقد ثبوته فی نفس الأمر مع أنه ربما كان غير ثابت فی نفس الأمر.

ومن نظر فی الأحاديث الضعيفة نظر إمعان وتدبر تبين له أنها إلا القليل منها يغلب على الظن أنها غير ثابتة فی نفس الأمر(توجيه النظر إلى أصول الأثر،لطاهر بن صالح ، السمعونی،المحقق :عبد الفتاح أبو غدة، ج٢،ص ٥٤٦،المبحث الثالث فی الحديث الضعيف،صلة تتعلق بالضعيف وهی تشتمل على ثلاث مسائل)

[1] حدثنا عبد الرحيم بن واقد، ثنا حماد بن عمرو، عن السری بن خالد بن شداد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علی أنه قال: قال لی رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يا علی إذا توضأت فقل: بسم الله، اللهم إنی أسألک تمام الوضوء، وتمام الصلاة، وتمام رضوانک، وتمام مغفرتک , فهذه زكاة الوضوء , وإذا أكلت فابدأ

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

لیکن مذکورہ حدیث کی سند میں بعض راوی ایسے پائے جاتے ہیں، جن پر محدثین نے سخت جرح کی ہے۔

چنانچہ اس روایت میں ایک راوی ''حماد بن عمرو'' ہیں، جن کو بعض محدثین نے ''منکر الحدیث ''بعض نے ''متروک الحدیث '' قرار دیا ہے، اور بعض نے ان کی طرف ''واضعِ حدیث'' اور ''کذب'' کی نسبت کی ہے۔ [1]

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

بالملح , واختم بالملح؛ فإن فی الملح شفاء من سبعین داء أولها الجذام والجنون والبرص ووجع الأضراس ووجع الحلق ووجع البصر , ویا علی کل الزیت وادهن بالزیت , فإنه من ادهن بالزیت لم یقربه الشیطان أربعین لیلة , ویا علی لا تستقبل الشمس؛ فإن استقبالها داء واستدبارها دواء، ولا تجامع امرأتک فی نصف الشهر ولا عند غرة الهلال , أما رأیت المجانین یصرعون فیها کثیرا (مسند الحارث، رقم الحدیث ۴۶۹، کتاب الوصایا، وصیة سیدنا رسول الله صلی الله علیه وسلم)

[1] حماد بن عمرو بن سلمة، أبو سلمة الکوفی النصیبی.

عن: زید بن رفیع، والأعمش، والثوری،وعنه: المطلب بن زیاد مع تقدمه، وإسحاق بن راهویه، ومحمد بن سعد، وعلی بن حجر.قال البخاری: هو منکر الحدیث، ضعفه علی بن حجر.

وقال ابن معین: یکذبوقال الفلاس: متروک.وقال ابن حبان: یضع الحدیث.

ویعاد بعد المائتین(تاریخ الاسلام للذهبی، ج۴ص ۸۳۹، ۸۴۰،تحت رقم الترجمة ۸۳)

وأما الحدیث الذی فیه وصیة النبی صلی الله علیه وسلم: " یا علی إن للمؤمن ثلاث علامات: الصلاة، والصیام، والزکاة"، فذکر حدیثا طویلا موضوعا، تفرد به حماد بن عمرو –وکان یکذب– عن السری بن خالد عن جعفر الصادق عن آبائه(سیر اعلام النبلاء للذهبی،سیرة ج ۲، ص۴۸۷، السیرة النبویة ، سنة احدیٰ عشرة، باب: مرض النبی صلی الله علیه وسلم)

قال بن عدی وحماد بن عمرو هذا له أحادیث وعامة حدیثه ما لا یتابعه أحد من الثقات علیه(الکامل فی ضعفاء الرجال لابنِ عدی، ج۲ ص ۲۳۹، تحت ترجمة "حماد بن عمرو أبو إسماعیل النصیبی" رقم الترجمة ۴۱۵)

حماد بن عمرو، أبو إسماعیل النصیبی...... .قرأت علی ابن الفضل القطان عن دعلج بن أحمد قال: أنبأنا أحمد بن علی الأبار قال: سألت مجاهدا– وهو ابن موسی– عن حماد بن عمرو فقال: ذهبت إلیه وکان یروی عن زید بن رفیع عن عبد الله فی بیض النعام، فإذا هو قد رفعه إلی النبی صلی الله علیه وسلم! فقلت: إنما هو عن عبد الله، وقلت له: أخرج إلی کتاب خصیف فأخرج إلی کتاب حصین، فإذا هو لیس یفصل بین خصیف وحصین فترکته.

أنبأنا البرقانی، أنبأنا محمد بن عبد الله بن خمیرویه، أنبأنا الحسین بن إدریس، حدثنا ابن عمار قال:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

اس کے علاوہ بھی مذکورہ روایت میں بعض راوی مجروح ہیں۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

حدثني عبد الله بن عصمة النصيبي– واستشهد ابن زيد بن رفيع فشهد له– فذكر أن رجلا جاء إلى حماد بن عمرو بخمسين حديثا من حديث الأعمش، فرواها ولم يسمع منها حرفا.
وقال ابن عمار أيضا: أخبرني عبد الله بن عصمة النصيبي– واستشهد ابن زيد بن رفيع فشهد– أن حماد بن عمرو النصيبي أخذ كتاب زيد بن رفيع من عبد الحميد بن يوسف، ثم كان يرويه عن زيد بن رفيع .قال ابن عمار: وقد سمعت منه كثيرا، ولا أروى عنه، ولا أرى الرواية عنه، وأنا أعجب من ابن المبارك والمعافى حيث رويا عنه، ولم يكن يدرى أيش الحديث.
أنبأنا أبو بكر أحمد بن محمد بن محمد الأشناني قال: سمعت أبا الحسن أحمد ابن محمد بن عبدوس الطرائفي يقول: سمعت عثمان بن سعيد الدارمي يقول:
سألت يحيى بن معين قلت: فحماد بن عمرو النصيبي؟ قال: ليس بشيء.
أخبرني السكري، أنبأنا محمد بن عبد الله الشافعي، حدثنا جعفر بن محمد بن الأزهر، حدثنا ابن الغلابي قال: قال يحيى بن معين: حماد بن عمرو النصيبي لم يكن ثقة.
أخبرني أحمد بن عبد الله الأنماطي، أنبأنا محمد بن المظفر، أنبأنا على بن أحمد ابن سليمان المصري، حدثنا أحمد بن سعد بن أبي مريم قال: وقال لي غير يحيى بن معين: اجتمع الناس على طرح هؤلاء النفر، ليس يذاكر بحديثهم ولا يعتد به، إسحاق ابن نجيح الملطي وحماد بن عمرو النصيبي، وذكر قوما.
أنبأنا محمد بن الحسين القطان، أنبأنا عثمان بن أحمد الدقاق، حدثنا سهل بن أحمد الواسطي قال: قال أبو حفص عمرو بن على: حماد بن عمرو النصيبي متروك الحديث، ضعيف جدا منكر الحديث.
أنبأنا ابن الفضل، أنبأنا على بن إبراهيم المستملي قال: أخبرني محمد بن إبراهيم ابن شعيب الغازي قال: سمعت محمد بن إسماعيل البخاري يقول: حماد بن عمرو أبو إسماعيل النصيبي منكر الحديث، ضعفه على بن حجر .
وفيما ذكر لنا البرقاني أن يعقوب ابن موسى الأردبيلي حدثهم قال: حدثنا أحمد ابن طاهر بن النجم، حدثنا سعيد بن عمرو البردعي قال: وسمعته– يعني أبا زرعة الرازي– يقول: حماد بن عمرو النصيبي واهي الحديث.
وأنبأنا البرقاني، أنبأنا أحمد بن سعيد بن سعد، حدثنا عبد الكريم بن أحمد بن شعيب النسائي، حدثنا أبي قال: حماد بن عمرو النصيبي متروك الحديث.
حدثنا عبد العزيز بن أحمد الكتاني– لفظا بدمشق– حدثنا عبد الوهاب بن جعفر الميداني، حدثنا أبو هاشم عبد الجبار بن عبد الصمد السلمي، حدثنا القاسم بن عيسى العصار، حدثنا إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني قال: حماد بن عمرو النصيبي كان يكذب، لم يدع للحليم في نفسه منه هاجسا.
(تاريخ بغداد، ج۹ ۱۴۹ الیٰ ۱۵۱، تحت رقم الترجمة ۴۲۵۵، تتمة باب الحاء)

اس لیے یہ حدیث بھی شدید ضعف سے خالی معلوم نہیں ہوتی۔ ؂

؂ سئلت عن الأحاديث:
1۔ إذا رأيت الأسد ،فكبر ثلاثًا ،وقل: أعوذ بالله من شر ما أخاف وأحاذر.
2۔ إذا أكلت ،فابدأ بالملح ،تشف من سبعين داءً.
3۔ من قرأ سورة يس نال عشر بركات.
قلت : هذه الأحاديث الثلاثة هى فى حقيقتها حديثٌ واحدٌ، لكنه باطلٌ موضوعٌ.
أخرجه الحارث بن أبى أسامة فى المسند (زوائد۔ 469)قال :حدثنا عبد الرحيم بن واقد، ثنا حماد بن عمرو، عن السرى بن خالد بن شداد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علىّ ،أنه قال: قال لى رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم :يا علىُّ، إذا توضأت فقل :بسم الله، اللهم إنى أسألک تمام الوضوء ، وتمام الصلاة، وتمام رضوانک، وتمام مغفرتک، فهذه زكاة الوضوء ، وإذا أكلت ، فابدأ بالملح ،واختم بالملح؛ فإن فى الملح شفاء من سبعين داء ، أولها الجذام والجنون ،والبرص، ووجع الأضراس ، ووجع الحلق، ووجع البصر، ويا على كل الزيت، وادهن بالزيت فإنه من ادهن بالزيت لم يقربه الشيطان أربعين ليلة، ويا على لا تستقبل الشمس فإن استقبالها داء ، واستدبارها دواء ، ولا تجامع امرأتک فى نصف الشهر، ولا عند غرة الهلال، أما رأيت المجانين يصرعون فيها كثيرًا، يا على إذا رأيت الأسد فكبر ثلاثًا تقول :اللهُ أكبر ،الله أكبر، الله أكبر ،الله أعز من كل شىء وأكبر ،أعوذ بالله من شر ما أخاف وأحاذر فإنک تكفى شره إن شاء الله، وإذا هر الكلب عليک فقل:”يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان“ يا على إذا كنت صائمًا فى شهر رمضان ،فقل بعد إفطارک :اللهم لک صمت، وعليک توكلت ، وعلى رزقک أفطرت ،يُكتب لک مثل من كان صائمًا من غير أن ينتقص من أجورهم شيئًا، يا علىّ واقرأ سورة يس فإن فى يس عشر بركات :ما قرأها جائع إلا شبع، ولا ظمآن إلا روى، ولا عارٍ إلا كسى ولا عزب إلا تزوج، ولا خائف إلا أمن، ولا مسجون إلا خرج، ولا مسافر إلا أعين على سفره، ولا من ضلت له ضالة إلا وجدها، ولا مريض إلا برء، ولا قرئت عند ميت إلا خفف عنه.
وهذا إسنادٌ ساقطٌ، مسلسلٌ بالمجروحين،فشيخ الحارث بن أبى أسامة، قال الخطيب فى تاريخه :(11/85)فى حديثه مناكير، لأنها عن ضعفاء ومجاهيل، وقد يفهم من هذا القول أن العهدة على من فوقه .وحماد بن عمرو النصيبى كذبه الجوزجانى، وقال ابن حبان :كان يضع الحديث وضعًا. ووهاه أبو زرعة .وتركه النسائى .وقال البخاریُّ :منكرُ الحديث .
والسُّرى بنُ خالد قال الأزدى :لا يحتج به .وقال الذهبى فى الميزان :(2/117)لا يعرفُ، وترجمه ابنُ أبى حاتم (2/1/284) ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً . وكأن هذا إسناد نسخه إلى جعفر الصادق، فقد روى الحارث بن أبى أسامة بهذا الإسناد ،عن جعفر بن محمد ،جملة من الأحاديث .
وقد أورد ابن الجوزى فى الموضوعات (2/289) من وجهٍ آخر، بعض هذا الحديث ،ثم قال :هذا حديث لا يصح عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم، والمتهمُ به عبد الله بن أحمد بن عامر، أو أبوه،
﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

علامہ جلال الدین سیوطی نے ''اللآلی المصنوعة'' میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سند سے

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

فإنهما يرويان نسخةً عن أهل البيت ،كلُّها موضوعة .والله أعلم(الفتاوى الحديثية للحوينى،السفر الثانى من اسعاف اللبيب، ص ۴۰۰ الى ۴۰۲، رقم الاحاديث ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ذوالحجة ۱۴۲۵ هـ، الناشر: دار التقوى للطبع والنشر والتوزيع،القاهرة)

تخريجه:هو قطعة من حديث طويل: أخرجه الحارث بن أبى أسامة فى مسنده (بغية الباحث) (1/ 526، 527) كتاب (13)الوصايا، باب (1)وصية سيدنا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– رقم (469)، قال: حدثنا عبد الرحمن بن واقد ثنا حماد بن عمرو عن السرى بن خالد بن شداد عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن على أنه قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: " يا على: إذا توضأت فقل: بسم الله اللهم إنى أسألک تمام الوضوء وتمام الصلاة وتمام رضوانک وتمام مغفرتک، فهذه زكاة الوضوء، وإذا أكلت فابدأ بالملح واختم بالملح، فإن فى الملح شفاء من سبعين داء، أولها الجذام والجنون والبرص ووجع الأضراس ووجع الحلق ووجع البصر، ويا على كل الزيت، وادهن بالزيت فإنه من ادهن بالزيت لم يقربه الشيطان أربعين ليلة، ويا على لا تستقبل الشمس فإن استقبالها داء واستدبارها دواء، ولا تجامع امرأتک فى نصف الشهر ولا عند غرة الشهر أما رأيت المجانين يصرعون فيها كثيرا، يا على إذا رأيت الأسد فكبر ثلاثا تقول: الله أكبر الله أكبر الله أكبر أعز من كل شىء وأكبر، أعوذ بالله من شر ما أخاف وأحاذر، فإنک تكفى شره إن شاء الله، وإذا هر الكلب عليک فقل: "يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان" يا على: " ... الحديث.

وأخرجه ابن الجوزى فى الموضوعات (289 /2)باب فضل الملح قال: أنبأنا هبة الله بن أحمد الجريرى، أنبأنا إبراهيم بن عمر البركمى حدثنا أبو بكر بن بخيت حدثنا أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن عامر حدثنى أبى أحمد بن عامر، حدثنى على بن موسى الرضا، حدثنى أبو موسى بن جعفر، حدثنى أبى جعفر بن محمد، حدثنى أبى محمد بن على حدثنى جدى أبى [هكذا فى المطبوع: ولعل الصواب: أبى] على بن الحسين , حدثنى أبى الحسين بن على حدثنى أبى على بن أبى طالب رضى الله عنه فذكره مختصرا بلفظ: " يا على عليک بالملح فإنه شفاء من سبعين داء الجذام والبرص والجنون."

ثم قال ابن الجوزى: هذا حديث لا يصح عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– والمتهم به عبد الله بن أحمد بن عامر أو أبوه فإنهما يرويان نسخة عن أهل البيت كلها باطلة.

وذكره السيوطى فى اللآلء المصنوعة (462 /2، 463).

وذكر المتقى الهندى فى كنز العمال (465 /9، 469) أحاديث أخرى عن على رضى الله عنه فى أذكار الوضوء (برقم 26990، 26991، 26992)، وكلها لا يصح منها شىء، والله أعلم .

الحكم عليه:

الحديث بهذا الإسناد موضوع كما قاله ابن الجوزى وفيه أربع علل:

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

مذکورہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، جس میں بعض راوی متہم ہیں، جو اہلِ بیت سے باطل چیزوں کو روایت کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ [1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر

امام بیہقی نے ''شعب الایمان'' میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ:

جس نے صبح کھانے کی ابتداء نمک کے ساتھ کی، تو اس سے ستّر (70) طرح کی بلائیں دور ہو جائیں گی۔ [2]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

1– فی إسناده "عبد الرحیم بن واقد الخراسانی"، وهو ضعیف.

2– وفی إسناده "حماد بن عمرو النصبی "وهو متروک.

3– وفی إسناده "السری بن خالد بن شداد "وهو مجهول.

4– الانقطاع فی إسناده، فإن علی بن الحسین زین العابدین لم یدرک جده علی بن أبی طالب، کما أن محمد بن علی الباقر أرسل عن جده الحسین بن علی رضی الله عنه (حاشیة المطالب العالیة، ج١٠ ص٦٧٤ الیٰ ٦٧٦، تحت رقم الحدیث ٢٣٨١، کتاب الصید، باب ما یقول إذا رأی الأسد أو هر علیه الکلب)

[1] (أخبرنا) هبة الله بن أحمد الحریری أنبأنا إبراهیم بن عمر البرمکی حدثنا أبو بکر بن نجیب حدثنا القاسم عبد الله بن أحمد بن عامر حدثنی أبی حدثنی علی بن موسی الرضا حدثنی أبی موسی حدثنی أبی جعفر حدثنی أبی محمد بن علی حدثنی أبی علی بن الحسین حدثنی أبی الحسین بن علی حدثنی أبی علی بن أبی طالب مرفوعا یا علی علیک بالملح فإنه شفاء من سبعین داء الجذام والبرص والجنون لا یصح والمتهم به عبد الله بن أحمد بن عامر أو أبوه فإنهما یرویان نسخة عن أهل البیت کلها باطلة (اللآلی المصنوعة للسیوطی، ج٢، ص١٧٩، کتاب الاطعمة)

[2] أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن یعقوب، ثنا الحسن بن علی بن عفان، ثنا زید بن الحباب، ثنا عیسی بن الأشعث، عن جویبر، عن الضحاک، عن النزال بن سبرة، عن علی أنه قال: " من ابتدأ غدائه بالملح، أذهب عنه سبعین نوعا من البلاء " "وذکر الحدیث قد أخرجناه بطوله فی مناقب أمیر المؤمنین علی رضی الله عنه (شعب الایمان، رقم الحدیث ٥٥٥٣، التاسع والثلاثون من شعب الإیمان وهو باب فی الطاعم والمشارب وما یجب التورع عنه منها)

لیکن مذکورہ روایت میں ''جویبر بن سعید '' نام کے ایک راوی پائے جاتے ہیں، جن کو بعض محدثین نے ضعیف اور بعض نے شدید ضعیف مثلاً متروک وغیرہ قرار دیا ہے۔

نیز'' کنز العمال'' میں وکیع کے حوالہ سے اسی سند کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذکورہ اثر نقل کیا گیا ہے، جس میں اور بھی کئی منکر اور غیر معتبر باتوں کا ذکر ہے، وہ روایت بھی ''جویبر'' کی وجہ سے ضعیف ہے۔ [1]

علامہ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے'' تقریب التہذیب'' میں ''جویبر'' کے بارے میں ''ضعیف جدا'' فرمایا ہے۔ [2]

اور امام نسائی نے ''جویبر بن سعید'' کو''متروک الحدیث'' قرار دیا ہے۔ [3]

اسی طرح علامہ ذہبی نے دارقطنی سے ''جویبر'' کے متعلق ''متروک'' ہونا نقل کیا ہے۔ [4]

---

[1] قال وكيع حدثنا الفضل بن سهل الأعرج حدثنا زيد بن الحباب حدثني عيسى بن الأشعث عن جويبر عن الضحاک عن النزال بن سبرة عن علي بن أبي طالب قال :من ابتدأ غداء ه بالملح أذهب الله عنه سبعين نوعا من البلايا، ومن أكل كل يوم سبع تمرات عجوة قتلت كل داء في بطنه ومن أكل كل يوم إحدى وعشرين زبيبة حمراء لم ير في جسده شيئا يكرهه، واللحم ينبت اللحم، والثريد طعام العرب والباشياز حار جار يعظم البطن ويرخي الإليتين، ولحم البقر داء ولبنها شفاء وسمنها دواء والشحم يخرج مثله من الداء ، ولم يستشف الناس بشفاء أفضل من السمن وقراء ة القرآن، والسواک يذهب البلغم، ولم تستشف النفساء بشيء أفضل من الرطب، والسمک يذيب الجسد، والمرء يسعى بجده، والسيف يقطع بحده، ومن أراد البقاء ولا بقاء فليباكر الغداء ، وليقل غشيان النساء وليخف الرداء قيل :وما خفة الرداء في البقاء ؟ قال خفة الدين .روى بعضه ابن السني وأبو نعيم معا في الطب، "عب "وعيسى بن الأشعث، قال في المغني مجهول وجويبر متروک(كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال،ج١٠ ،ص٨٦،٨٧، تحت رقم الحديث ٢٨٤٧٢)

[2] جويبر تصغير جابر ويقال اسمه جابر وجويبر لقب ابن سعيد الأزدي أبو القاسم البلخي نزيل الكوفة راوي التفسير ضعيف جدا من الخامسة مات بعد الأربعين خد ق (تقريب التهذيب،ص١٤٣ ، تحت رقم الترجمة: ٩٨٧، حرف الجيم)

[3] جويبر بن سعيد الخراساني متروک الحديث(الضعفاء والمتروكون،للنسائي،ص ٢٨، باب الجيم)

[4] ق جويبر بن سعيد بن البلخي المفسر ،قال الدارقطني وغيره متروک (المغني في الضعفاء ،للذهبي،ج١ ،ص١٣٨ ،حرف الجِيم، تحت رقم الترجمة: ١٢٠٨ ، حرف الجيم)

اورعلامہ ذہبی نے خود بھی ان کو ''متروک الحدیث'' وغیرہ قرار دیا ہے۔ [1]

علامہ ابنِ حجر نے ''تھذیبُ التھذیب'' میں ''جویبر بن سعید'' کے متعلق، محدثین کے مختلف اقوال اوران کی جرح نقل کی ہے، جن میں سے بعض کی جرح ضعیف اور بعض کی جرح شدید ضعیف نوعیت کی ہے۔

البتہ ساتھ ہی متعدد حضرات سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ''جویبر بن سعید'' کے متعلق تفسیر کے باب میں تساہل سے کام لیا گیا ہے، لیکن حدیث کے باب میں تساہل سے کام نہیں لیا گیا۔ [2]

---

[1] جويبر بن سعيد البلخي: صاحب الضحاک، متروک الحديث - .ق-(ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين،للذهبي،ص۶۸، تحت رقم الترجمة: ۷۹۹، حرف الجيم)

جويبر بن سعيد البلخي عن أنس والضحاک وعنه بن المبارک ويزيد بن هارون تركوه ق(الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة،للذهبي،ج ۱،ص۲۹۸، تحت رقم الترجمة: ۸۲۶، حرف الجيم)

جويبر بن سعيد، المفسر، البلخي، تالف(المقتنى في سرد الكنى، للذهبي،ج ۱،ص ۵۲، تحت رقم الترجمة: ۲۲)

مراتب الضعف الشديد (التي لا يعبر بحديث أصحابها)۔ متروک، ذاهب الحديث مطرح، ارم به، لا يعتبر بحديثه.لا يتابع على حديثه، مطروح الحديث، ساقط، هالک، ضعيف جداً، تالف، واهٍ بمرة، منكر الحديث، سكتوا عنه، ليس بشيء ، لا يساوي شيئاً، فاسق، لا يكتب حديثه.

۔ متهم بالكذب، متهم بالوضع، يسرق الحديث ن مجمع على تركه، خبيث.۔ كذاب، دجال، وضاع ۔۔ أكذب الناس، دجال الدجالة، ركن من أركان الكذب(خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل،لحاتم بن عارف، ج ۱،ص۳۷،مراتب ألفاظ الجرح والتعديل، مراتب الرد)

[2] خد ق -جويبر "بن سعيد الأزدي أبو القاسم البلخي عداده في الكوفيين ويقال اسمه جابر وجويبر لقب روى عن أنس بن مالک والضحاک بن مزاحم وأكثر عنه وأبي صالح السمان ومحمد بن واسع وغيرهم وعنه بن المبارک والثوري وحماد بن زيد ومعمر وأبو معاوية ويزيد بن هارون وغيرهم قال عمرو بن علي ما كان يحيى ولا عبد الرحمن يحدثان عنه وكذا قال أبو موسى وقال أبو طالب عن أحمد ما كان عن الضحاک فهو أيسر وما كان يسند عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو منكر وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه كان وكيع إذا أتى على حديث جويبر قال سفيان عن رجل لا يسميه استضعافا وقال الدوري وغيره عن بن معين ليس بشيء زاد الدوري ضعيف ما أقربه من جابر الجعفي وعبيدة الضبي وقال عبد الله بن علي بن المديني سألته يعني أباه عن جويبر فضعفه جدا قال وسمعت أبي يقول جويبر أكثر على الضحاک روى عنه أشياء مناكير وذكره

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

خطیب بغدادی نے بھی ''تاریخ بغداد'' میں ''جویبر بن سعید'' کے متعلق محدثین کی طرف سے مختلف اقوال اور تفصیلی جرح نقل کی ہے۔

جن میں یحییٰ بن سعید القطان اور ابوداؤد کے ان کو ''ضعیف'' قرار دینے، اور علی بن مدینی کے ان کو ''شدید ضعیف'' قرار دینے اور ''اشیائے مناکیر'' روایت کرنے، اور یحییٰ بن معین کے ''لیس بشيء'' قرار دینے، اور امام نسائی کے ان کو ''متروک الحدیث'' قرار دینے کی جرح بھی شامل ہے۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

يعقوب بن سفيان فى باب من يرغب عن الرواية عنهم وقال الآجرى عن أبى داود جويبر على ضعفه وقال النسائى وعلى بن الجنيد والدارقطنى متروك وقال النسائى فى موضع آخر ليس بثقة وقال بن عدى والضعف على حديثه ورواياته بين قلت وقال أبو قدامة السرخسى قال يحيى القطان تساهلوا فى أخذ التفسير عن قوم لا يوثقونهم فى الحديث ثم ذكر الضحاك وجويبر ومحمد بن السائب وقال هؤلاء لا يحمل حديثهم ويكتب التفسير عنهم وقال أحمد بن سيار المروزى جويبر بن سعيد كان من أهل بلخ وهو صاحب الضحاك وله رواية ومعرفة بأيام الناس وحاله حسن فى التفسير وهو لين فى الرواية وقال بن حبان يروى عن الضحاك أشياء مقلوبة وقال الحاكم أبو أحمد ذاهب الحديث وقال الحاكم أبو عبد الله أنا أبرأ إلى الله من عهدته وذكره البخارى فى التاريخ الأوسط فى فصل من مات بين الأربعين إلى الخمسين ومائة (تهذيب التهذيب،لابن حجر العسقلانى،ج٢،ص١٢٣، ١٢٤، رقم الترجمة ٢٠٠،باب الجيم)

[1] جويبر بن سعيد، أبو القاسم البلخى، كناه يحيى بن معين: أخبرنا عبد الله بن أبى الفتح حدثنا أبو الحسن الدارقطنى .قال :جويبر بن سعيد البلخى سكن بغداد يروى عن الضحاك بن مزاحم، ومحمد بن واسع .روى عنه الثورى، ومعمر وأبو معاوية الضرير.

أخبرنا محمد بن الحسين القطان حدثنا على بن إبراهيم المستملى حدثنا أبو أحمد ابن فارس حدثنا محمد بن إسماعيل البخارى .قال :قال لى على (بن المدينى) قال يحيى بن سعيد القطان :كنت أعرف جويبرا بحديثين -يعنى ثم أخرج هذه الأحاديث بعد -فضعفه

أخبرنا عبد الله بن أحمد بن على السوذرجانى -بأصبهان -أخبرنا أبو بكر بن المقرء حدثنا محمد بن الحسن بن على بن بحر حدثنا أبو حفص عمرو بن على .قال:كان يحيى وعبد الرحمن لا يحدثان عن جويبر بن سعيد، وكان سفيان يحدث عنه.

أخبرنى محمد بن على المقرء أخبرنا أبو مسلم بن مهران أخبرنا عبد المؤمن بن خلف النسفى قال: سألت أبا على صالح بن محمد عن حديث معمر عن جويبر عن الضحاك عن النزال عن على لا رضاع بعد الفطام فقال :جويبر لا يشتغل به، والحديث عن على غير مرفوع .

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

علاوہ ازیں ’’جویبر بن سعید‘‘ سے بعض دوسری ایسی احادیث بھی مروی ہیں، جن کو محدثین نے شدید ضعیف یا موضوع قرار دیا ہے، مثلاً عاشوراء کے دن سرمہ لگانے کی مخصوص افادیت وفضیلت سے متعلق حدیث۔ [1]

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

أخبرنا أحمد بن أبی جعفر أخبرنا محمد بن عدی البصری -فی کتابه -حدثنا أبو عبيد محمد بن علی الآجری .قال :سألت أبا داود عن جويبر والكلبی؟ فقدم جويبرا، وقال جويبر على ضعفه، والكلبی متهم.

أخبرنی علی بن محمد المالكی أخبرنا عبد الله بن عثمان الصفار أخبرنا محمد بن عمران بن موسى الصيرفی حدثنا عبد الله بن علی بن المدينی قال :وسألته -يعنی أباه -عن جويبر بن سعيد فضعفه جدا.قال :وسمعت أبی يقول :جويبر أكثر على الضحاك .روى عنه أشياء مناكير.

قال :وحدث يزيد بن زريع عن جويبر عن النزال بن سبرة عن علی لا وصال (يعنی فی الصيام) ثم حدث عن الضحاک عن النزال بن سبرة ومسروق أراه -قال عن علی -وضعفه جدا.

أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن محمد بن إبراهيم الأشنانی -بنيسابور -قال سمعت أبا الحسن أحمد بن محمد بن عبدوس الطرائفی يقول :سمعت عثمان بن سعيد الدارمی يقول :قلت ليحيى بن معين :فجويبر كيف حديثه؟ فقال :ضعيف .

أخبرنا محمد بن عبد الواحد أخبرنا محمد بن العباس أخبرنا أحمد بن سعيد بن مرابا حدثنا عباس بن محمد قال :سمعت يحيى بن معين .وأخبرنا عبيد الله بن عمر الواعظ حدثنا الحسين بن صدقة أخبرنا أحمد بن أبی خيثمة قال :سمعت يحيى يقول :وجويبر ليس بشیء .

أخبرنا ابن الفضل القطان أخبرنا عبد الله بن جعفر بن درستويه حدثنا يعقوب بن سفيان .قال :باب من يرغب عن الرواية عنهم، فذكر جماعة، منهم جويبر بن سعيد .

أخبرنا أبو بكر البرقانی أخبرنا أحمد بن سعيد بن سعد حدثنا عبد الكريم بن أحمد بن شعيب النسائی حدثنا أبی .قال :جويبر بن سعيد الخراسانی متروک الحديث(تاريخ بغداد،للخطيب البغدادی، ج٣،ص٢٥٨ الٰی ٢٦٠ ، تحت رقم الترجمة: ٣٧٤٢،باب الجيم)

[1] حديث :الاكتحال يوم عاشوراء .

رواه البيهقی فی "فضائل الأوقات "له، عن الحاكم بسنده إلى ابن عباس رضی الله عنهما قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" :من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم يرمد ابدًا ."لكنه لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن فی إسناده جويبر بن سعيد .وقد قال الحاكم :أنا أبرأ إلى الله من عهدة جويبر، قال :والاكتحال يوم عاشوراء لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه أثر، وهو بدعة ابتدعها قتلة الحسين عليه السلام .انتهى.

وقد ذكر ابن الجوزی هذا فی "موضوعاته "والله الموفق(الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوی عنه من الأحاديث النبوية،لشمس محمد بن عبد الرحمن السخاوی، ج١،ص١٥٧، تحت رقم الحديث ٤١)

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

البتہ اسی کے ساتھ بعض حضرات نے فرمایا کہ ''جویبر بن سعید'' راوی اگرچہ مجروح ہیں، لیکن ''متھم بالکذب'' نہیں۔

لہٰذا ان کی روایت میں شاہد بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

لیکن اگر کھانے سے پہلے اور بعد میں نمک سے متعلق دوسری روایات کو شدید ضعیف وموضوع قرار دیا جائے، تو پھر اس کو ان کا شاہد قرار دینا درست نہ ہوگا۔ [1]

نیز علامہ عراقی کے بقول مذکورہ روایت میں ایک اور راوی ''عیسیٰ بن اشعث'' بھی پائے

﴿ گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ ﴾

ومن الأحاديث الواردة فی یوم عاشوراء أحاديث فضل الاکتحال فيه وهی لا تخلو من ضعف شديد بل هی موضوعة وأحاديث التوسعة على العيال وقد حكم عليها ابن الجوزی وابن تيمية فی منهاج السنة وغيرهما ممن حذى حذوهما بالوضع وقد تعقب كثير من المحققين قولهم وأثبتوا أنها حسنة قابلة للاحتجاج والعمل بها ومع ذلک فهو مجرب أيضا.

فأخرج الحاكم فی مستدركه ومن طريقه ابن الجوزی بسنده إلى جويبر عن الضحاک عن ابن عباس مرفوعا من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم يرمد أبدا قال الحاكم أنا أبرأ إلى الله من عهدة جويبر انتهى .وفی ميزان الاعتدال .جويبر بن سعيد أبو القاسم الأزدی المفسر البلخی صاحب الضحاک قال ابن معين ليس بشیء وقال الجوزقانی لا يشتغل به وقال النسائی والدارقطنی وغيرهما متروک الحديث قلت له عن أنس شیء روى عنه حماد بن زيد وابن المبارک ويزيد بن هارون وطائفة أبو مالک عن جويبر عن الضحاک عن ابن عباس مرفوعا قال تجب الصلاة على الغلام إذا عقل والصوم إذا أطاقه ويروى عن جويبر عن الضحاک عن ابن عباس حديث من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم يرمد أبد قال أبو قدامة السرخسی قال يحيى القطان تساهلوا فی أخذ التفسير عن القوم لا توثقوهم فی الحديث ثم ذكر ليث بن أبی سليم وجويبر والضحاک ومحمد بن السائب وقال هؤلاء لا يحمد حديثهم ويكتب التفسير عنهم انتهى.

وأخرج البيهقی حديث الكحل من طريق الحاكم وقال سنده ضعيف بمرة وكذلک رواه بشر بن حمدان بن بشر النيسابوری عن عمه الحسين بن بشر ولم أر ذلک فی رواية غيره عن جويبر وجويبر ضعيف والضحاک لم يلق ابن عباس انتهى (الآثار المرفوعة فی الأخبار الموضوعة، ص۹۷، ۹۸، فضل يوم عاشوراء وصيامه)

[1] جويبر بن سعيد البلخی صاحب الضحاک متروک واتهمه ابن الجوزی، قلت :رأيت بخط الحافظ ابن حجر فی فوائد متفرقة على ظهر تلخيص الموضوعات لابن درباس ما نصه :جويبر والضحاک وإن كانا مجروحين لم يتهما بكذب والله أعلم (تنزيه الشريعة المرفوعة، ج ۱، ص۴۶، تحت رقم الترجمة: ۴۱،حرف الجيم)

جاتے ہیں، جن کو محدثین نے مجہول قرار دیا ہے۔ [1]

حضرت ابنِ عباس کا اثر

علامہ ابنِ حجر عسقلانی نے ''الغرائب الملتقطة''میں مسند الفردوس کے حوالہ سے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً ایک روایت نقل کی ہے، جس میں مروی ہے کہ نمک سے رکنا بیماری پیدا کرتا ہے۔ [2]

طبی اعتبار سے تو اگرچہ ایک حدتک یہ بات درست ہے، لیکن مذکورہ روایت کی سند میں ایک راوی ''سلیمان بن عمرو بن عبداللہ'' پائے جاتے ہیں، جن کو محدثین نے ''کذاب'' قرار دیا ہے۔ [3]

---

[1] [حديث] على أن النبى قال له يا على عليك بالملح فإنه شفاء من سبعين داء أقلها الجذام والبرص والجنون (ابن الجوزى) ولا يصح فيه أحمد بن عامر وعنه ابنه عبد الله وآفته أحدهما فإنهما يرويان عن أهل البيت نسخة كلها باطلة (تعقب) بأن عند البيهقى فى الشعب عن على موقوفا من ابتدأ غدائه بالملح أذهب الله عنه سبعين نوعا من البلاء وعند ابن منده فى كتاب أخبار أصبهان من حديث سعد بن معاذ استفتحوا طعامكم بالملح فوالذى نفسى بيده إنه ليرد ثلاثا وسبعين من البلاء، أو قال من الداء (قلت) هو من طريق إبراهيم بن حيان بن حكيم فلا يصلح شاهدا وأثر على ضعيف فى سنده جويبر متروك وعنه عيسى بن الأشعث مجهول والله تعالى أعلم(تنزيه الشريعة المرفوعة، ج٢، ص٢٤٣،تحت رقم الحديث ٤٤، كتاب الاطعمة، الفصل الثانى)

[2] قال : أخبرنا حمد بن نصر ، أخبرنا على بن الحسين بن على بن مطر الإسراباذى ، أخبرنا أبو عمر على بن محمد بن أحمد الدهان المروزى ، حدثنا أبو عاصم أحمد بن محمد بن الحسين بن يحيى ، حدثنا أبو عبيد الله محمد بن الحسن الفروحانى ، حدثنا عبد العزيز بن أبى حاتم ، حدثنا سليمان بن عمرو ، عن أبى الجويرية ، عن ابن عباس قال : منع الخميرة يورث الفقر ، ومنع الملح يورث الداء ، ومنع الماء يورث الندالة ، ومنع النار يورث النفاق "(الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس مما ليس فى الكتب المشهورة ، لابنِ حجر العسقلانى، ج٦ ص٢٨٠، ٢٨١، رقم الحديث ٢٤٠٤)

[3] أبو داود النخعى، هو سليمان بن عمرو.وهو ابن عم شريك القاضى.

روى عن: أبى طوالة، وعبد الملك بن عمير، وإسحاق بن عبد الله بن أبى طلحة، والمختار بن فلفل، وغيرهم .وعنه: آدم بن أبى إياس، ويحيى بن أيوب المقابرى، وعباد بن يعقوب، والمسيب بن واضح، وطائفة .قال أبو معمر الهذلى: كان بشر المريسى قد أخذ رأى جهم من أبى داود النخعى، وكان أبو داود كذابا.

﴿بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں﴾

علاوہ ازیں مذکورہ روایت میں کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد نمک کا ذکر نہیں پایا جاتا۔
مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ کھانے کے شروع اور آخر میں نمک کھانے کے سنت ومستحب ہونے سے متعلق احادیث وآثار میں شدید ضعف پایا جاتا ہے، جن کے پیشِ نظر متعدد محدثین واہلِ علم حضرات نے ان کو غیر مستند وغیر معتبر یا موضوع وغیرہ قرار دیا ہے، لہٰذا ان احادیث وروایات سے مسئلہ ہٰذا پر استدلال راجح معلوم نہیں ہوتا۔
کیونکہ شدید ضعیف اور موضوع احادیث کا فضائل کے باب میں بھی اعتبار نہیں ہوتا۔ [1]

چند اردو فتاویٰ کا حوالہ

امداد الفتاویٰ کا حوالہ

امدادُ الفتاویٰ میں ایک سوال مذکور ہے، جس میں تحریر کیا گیا ہے کہ کھانا کھانے کی ابتداء نمک کھانے سے کرنے کو اور ختمِ طعام نمک کھانے سے کرنے کو اکثر کتبِ متداولہ معتبرہ مثلاً الفتاویٰ الهندية، ردالمحتار، درر المنتقٰی، احياء العلوم، کیمیائے سعادت، وغیرہ میں کھانے کے آداب میں سے لکھا گیا ہے۔

﴿گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ﴾

قلت: كان وقحا جريئا، قدريا، من الخير بريئا.قال على ابن المدينى: كان من الدجالين. وقال يحيى بن معين: هو كذاب النخع.وقال البخارى: معروف بالكذب .قاله قتيبة وإسحاق. وقال أحمد بن حنبل: كذاب.وروى عباس عن يحيى قال: وأبو داود النخعى رجل سوء، كذاب خبيث، قدرى، لم يكن ببغداد رجل إلا وهو خير من النخعى، كان يضع الحديث، سمعته يقول: سمعت خصيفا وخصافا ومخصفا، كان أكذب الناس(تاريخ الاسلام للذهبى، ج۴ص۱۰۱۶، ۱۰۱۷،تحت رقم الترجمة ۴۳۴)

[1] شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدة ضعفه، وأن يدخل تحت أصل عام، وأن لا يعتقد سنية ذلك الحديث.

وأما الموضوع فلا يجوز العمل به بحال ولا روايته، إلا إذا قرن ببيانه(الدر المختار)

قوله: عدم شدة ضعفه) شديد الضعف هو الذى لا يخلو طريق من طرقه عن كذاب أو متهم بالكذب قاله ابن حجر ط(ردالمحتار، ج۱ص۱۲۸، كتاب الطهارة، سنن الوضوء)

مگر ایک شخص اس بات کونہیں مانتے، وہ کہتے ہیں کہ جب تک کھانے کے شروع اوراخیر میں نمک استعمال کرنے کا ثبوت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی کے قول وفعل سے نہ ملے، محض فقہائے حنفیہ وبعضِ صوفیہ کے لکھنے پر اس کا ادب ومستحب ہونا، قابلِ تسلیم ووثوق نہیں۔

امدادالفتاویٰ میں اس سوال کا درجِ ذیل جواب تحریر کیا گیا:

فی احیاء العلوم ویبدأبالملح ویختم به فی شرحه للزبیدی هکذا نقله صاحب القوت وصاحب العوارف .

قال الاخیر روی عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال یا علی ابدأ طعامک بالملح واختم بالملح، فإن الملح شفاء من سبعین داء منها الجنون والجذام والبرص ووجع البطن ووجع الأضراس .

وذکره ابن الجوزی فی الموضوعات ، وسیأتی الکلام علیه فی الفصل الاخیر، اخرجه البیقهی فی الشعب بلفظ القوت، الخ.

وروی ابن الجوزی فی الموضوعات ،الخ، ثم قال لایصح ، والمتهم عبدالله بن احمد الطائی وابوه فانهما یرویان نسخة من اهل البیت کلها باطلة، اهـ.

وفی ذیل اللآلی للسیوطی: الموضوع لایراد الموضوعات من اکل الملح قبل الطعام وبعد الطعام فقد امن من ثلاثمائة وستین نوعا من الداء اهونها الجذام والبرص اهـ.

ان سب عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کا یہ قول صحیح ہے (کہ جب تک کھانے کے شروع اوراخیر میں نمک استعمال کرنے کا ثبوت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی کے قول وفعل سے نہ ملے، محض فقہائے حنفیہ وبعضِ صوفیہ کے

لکھنے پر اس کا ادب ومستحب ہونا، قابلِ تسلیم ووثوق نہیں)
اور اس کا ثبوت کہیں نظر سے نہیں گزرا۔
باقی اس سے فقہاء وصوفیاء پر اعتراض بھی نہیں ہوسکتا، اس واسطے کہ ''لکل فن رجال'' اور ہر فقیہ وصوفی کے لیے محدث ہونا لازم نہیں۔
البتہ فقیہ بمعنیٰ مجتہد کے لیے احادیثِ احکام پر مطلع ہونا ضروری ہے۔
سو یہ (یعنی کھانے سے پہلے اور بعد میں نمک کھانے کا) ادب مجتہد مذہب سے منقول بھی نہیں، اس لیے ان پر بھی کوئی شبہ نہیں ہوسکتا۔
نیز اس سے کتبِ مذہب کا غیر معتبر ہونا بھی لازم نہیں آتا، کیونکہ وہ کتب تدوینِ مذہب منقول عن المجتہد کے لیے موضوع ہیں، اور یہ امور خود مجتہد سے منقول نہیں۔
اور یہ سب کلام بابت عدمِ صحت روایت مسئول عنہا اور صحت قول قائل مذکور فی السوال باعتبار اس روایت کے بعینہٖ منقول صریح ومرفوع ہونے کے ہے، اور باعتبار اس قول کے صحیح فی نفسہٖ ہونے کے ہے۔
باقی من وجہٍ موقوفاً صریحاً اور مرفوعاً استنباطاً بانضمام بعض قواعد صحیحہ اس روایت کی اصل اور مآخذ ثابت ہے، اور اس قائل کا مقصود اگر کتبِ فقہ وتصوف کے معتبر ہونے کی نفی ہو، تو وہ قول صحیح نہیں، چنانچہ وہ روایت موقوفاً حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بایں لفظ احیاء میں منقول ہے:
''من ابتدأ غذاء ہ بالملح اذھب اللہ عنہ سبعین نوعا من البلاء''
اور زبیدی نے بیہقی سے اس کی تخریج کر کے کوئی کلام نہیں کیا۔
اور مرفوعاً مقاصدِ حسنہ میں بہ تخریج ابنِ ماجہ وابویعلیٰ وطبرانی وقضاعی بروایت حضرت انس رضی اللہ عنہ یہ الفاظ وارد ہیں ''**سید ادامکم الملح**''۔

اوراصل مقتضیٰ سیادت کا یہ ہے کہ وہ اول وآخر دونوں محل میں ہو، اور بہت مواقع پر تکویناً وتشریعاً اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اول الانبیاء نوراوآخرالانبیاء ظہوراً ہیں۔

اور خود طعام کے قبل اور بعد ذکراللہ وارد ہے، اور دعاء کے شروع اور ختم دونوں پر درود شریف مامور بہ ہے، اسی طرح بہت سے احکام ہیں، پس یہ ماخذ ہوسکتا ہے، نمک سے ابتداء اور اس پر اختتام کرنے کا، لیکن یہ عبادات سے نہیں، اس معنیٰ کر استحباب کا حکم نہیں کرسکتے۔

لیکن چونکہ عاداتِ مرضیہ موافقہ للقواعد الشرعیہ میں سے ہے، اس لئے مستحب بمعنیٰ محبوب ومرغوب فیہ کہہ سکتے ہیں (امداد الفتاویٰ ج۴ص۱۱۲و۱۱۳، کتاب الحظر والاباحۃ، کھانے پینے کی حلال وحرام مکروہ ومباح چیزوں کا بیان، بعنوان: کھانے کو نمک سے شروع اور نمک پر ختم کرنے کی روایت کی تحقیق، مطبوعہ: مکتبہ دارالعلوم کراچی، طبع جدید: شعبان ۱۴۳۱ھ، جولائی 2010ء)

امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے مندرجہ ذیل باتیں معلوم ہوئیں۔

(1)......امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے پہلی بات یہ معلوم ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی کے قول وفعل سے مستند طریقہ پر ثابت ہوئے بغیر محض بعض فقہاء وصوفیاء کے کھانے کے شروع وآخر میں نمک کو سنت ومستحب قرار دینے سے اس کا سنت ومستحب ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔

(2)...... امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ ائمہ مجتہدین ومتبوعین سے کھانے کے شروع وآخر میں نمک کھانے کا سنت ومستحب ہونا منقول نہیں۔

(3)......امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ کسی غیر محدث وغیر مجتہد فقیہ وصوفی کا کسی حدیث کو نقل کردینا یا اس سے استدلال کرنا

حجت نہیں، بلکہ اس کے لیے محدث ومجتہد ہونا ضروری ہے، جس کے لیے ''لکل فن رجال'' کا قاعدہ شاہد ہے۔

(4)...... امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ کتبِ مذہب، مجتہد کا مذہب نقل کرنے کے لیے موضوع ہیں، اور ان کتب میں جو امور اصحابِ مذہب مجتہد سے منقول وماخوذ نہ ہوں، ان کی نسبت اصحابِ مذہب کی طرف نہیں کی جاسکتی، بلکہ ان کو ناقلین وغیرہ کا قول یا اجتہاد سمجھنا چاہیے۔

(5)...... امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے پانچویں بات یہ معلوم ہوئی کہ کھانے کے شروع وآخر میں نمک کے مستحب یا کھانے کے آداب میں سے ہونے کا صریح مستدل یا مآخذ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہوسکتا ہے، جو بیہقی نے روایت کیا ہے، اور بیہقی نے اس روایت کی سند پر کلام نہیں کیا۔

(6)...... امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے چھٹی بات یہ معلوم ہوئی کہ کھانے کے شروع وآخر میں نمک کے مستحب یا کھانے کے آداب میں سے ہونے کا استنباط حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے بھی ہوسکتا ہے، جس میں یہ الفاظ وارد ہیں ''سید ادامکم الملح''۔

اور اصل مقتضیٰ سیادت کا یہ ہے کہ وہ اول وآخر دونوں محل میں ہو۔

(7)...... امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے ساتویں بات یہ معلوم ہوئی کہ نمبر 5 اور 6 میں مذکورہ مستدل ومآخذ کے باوجود نمک سے کھانے کی ابتداء اور اس پر اختتام کرنا عبادات کے قبیل سے نہیں، لہٰذا اس معنیٰ کے ساتھ اس پر استحباب کا حکم نہیں لگا سکتے۔

(8)...... امدادُ الفتاویٰ کے مذکورہ فتوے سے آٹھویں بات یہ معلوم ہوئی کہ نمک سے کھانے کی ابتداء اور اس پر اختتام کرنا عاداتِ مرضیہ موافقہ للقواعد الشرعیہ میں

سے ہے، اس لئے اس کو مستحب بمعنیٰ محبوب ومرغوب فیہ کہہ سکتے ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کی سند پر کلام پیچھے گزر چکا ہے، جس کے پیشِ نظر اس اثر کی سند کا شدید ضعیف ہونا راجح معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اس سے استدلال تام معلوم نہیں ہوتا۔

اسی طرح حدیث ''سید ادامکم الملح'' کی سند اور اس سے متعلقہ استدلال پر بھی پیچھے کلام گزر چکا ہے، جس کے پیشِ نظر اس سے بھی مذکورہ مسئلہ پر استدلال راجح معلوم نہیں ہوتا۔

بہرحال صاحبِ امداد الفتاویٰ کے نزدیک اس مسئلہ کے موقوف، صریح اور مرفوع اصولی مآخذ ومستدل کو تسلیم کرنے کے باوجود اس کو شرعی اعتبار سے یعنی عبادت کے طور پر استحباب کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، چہ جائیکہ اس پر شرعاً مسنون یا سنت ہونے کا حکم لگایا جائے، پس جن کتب میں اس عمل کو سنت قرار دیا گیا ہے، وہ صاحبِ امداد الفتاویٰ کے نزدیک راجح نہ ہوا، زیادہ سے زیادہ مرغوب ومحبوب عادی ہوا، اور اسی معنیٰ کر اس پر مستحب کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

لیکن مذکورہ مآخذ اگر قابلِ استدلال نہ ہوں، تو پھر یہ درجہ بھی ثابت ہونا مشکل ہے۔

احسن الفتاویٰ کا حوالہ

احسنُ الفتاویٰ میں ایک سوال وجواب درجِ ذیل طریقہ پر مذکور ہے:

سوال: کھانے کی ابتداء وانتہاء میں نمک چکھنا سنت ہے یا نہیں؟ اگر مسنون یا مستحب نہیں، تو شامیہ، احیاء العلوم اور دیگر کتبِ معتبرہ میں کھانے کے آداب میں کیوں لکھا ہے؟ اس کا کیا جواب ہے؟ بیّنوا وتوجروا۔

الجواب باسم ملہم الصواب

کھانے کی ابتداء وانتہاء میں نمک چکھنے کے بارے میں جو اقوال کتبِ متداولہ میں مذکور ہیں، وہ کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں، اس بارے میں جتنی بھی

احادیث ہیں، سب موضوعہ ہیں، لہٰذا ابتداء وانتہاءِ طعام بالملح کو سنت قرار دینا تسامح ہے۔

فی حاشیة فردوس الاخبار سید ادامکم الملح. وفی اسناده عیسیٰ بن ابی عیسیٰ متروک کما فی التقریب لابن حجر رحمه الله تعالیٰ.وقال الذهبی فی ترجمة عیسیٰ ضعفه احمد وغیره. وقال الفلاس والنسائی متروک(فردوس الاخبار، ص۴۶۳، ج۲)

وقال العلامة السیوطی رحمه الله تعالیٰ: حدیث یا علی علیک بالملح، فانه من شفاء من سبعین داء الجذام والبرص والجنون . لایصح والمتهم به عبدالله بن احمد بن عامر و ابوه فانهما یرویان نسخة عن اهل البیت کلها باطلة(اللآلی المصنوعة، ص ۲۱۱، ج۲)

وقال الملا علی القاری رحمه الله تعالیٰ: ومنها وصایا علی کلها موضوعة سوی الحدیث الاول وهو :یا علی انت منی بمنزلة هارون من موسیٰ غیر انه لا نبی بعدی.قال الصنعانی: ومنها وصایا علی کلها التی اولها یا علی لفلان ثلاث علامات(الاسرار المرفوعة ص۳۸۸)

وقال العلامة الشوکانی رحمه الله تعالیٰ: حدیث یا علی علیک بالملح فانه شفاء من سبعین داء. وهو موضوع(الفوائد المجموعة، ص ۱۶۱)

وفی التعلیقات علی الکشف الالٰهی :علیکم بالملح فانه شفاء من سبعین داء منه الجنون والجذام والبرص. قال العجلونی:ولعله موضوع ، ونص ابن القیم علی انه موضوع(الکشف الالٰهی ،ص ۳۹۲، ج ۱)

(احسن الفتاویٰ، جلد۹، صفحہ۹۱، مسائلِ شتّیٰ، مطبوعہ: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، طبع دوم: 1425ھجری)

اس طرح کی عبارات کے پیشِ نظر اسی طرف رجحان ہوتا ہے کہ جن صوفیاء واہلِ علم حضرات

نے کھانے کی ابتداء وانتہاء پر نمک کو سنت ومستحب قرار دیا ہے، ان کے پیشِ نظر اس سلسلہ میں مروی احادیث وروایات تھیں، جن کی اسناد کی تحقیق کا ان کو موقع میسر نہیں آسکا، اور ان کو معتبر ومستند سمجھ کر تسامح کی بنیاد پر یہ مسئلہ نقل درنقل چلتا رہا۔

اور اس طرح کی کئی مثالیں کتبِ فقہ میں پائی جاتی ہیں، عدل وانصاف کا تقاضا یہ ہے کہ اس قسم کے مسائل کی تحقیق کے بعد ان کے متعلق موقف اختیار کیا جائے، اور کسی علمی وفقہی یا مسلکی تعصب کی بنیاد پر افراط وتفریط میں مبتلا نہ ہوا جائے۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ کھانے کے شروع اور آخر میں نمک استعمال کرنے کا مذکورہ حکم شرعی اعتبار سے ہے، جہاں تک طبی مسئلہ کا تعلق ہے، تو طبی اعتبار سے بعض افراد واشخاص کے لیے کھانے کے شروع وآخر میں معدنی، سمندری یا نباتاتی نمک کا مخصوص مقدار میں استعمال مفید ہوسکتا ہے، لیکن یہ علاج کے قبیل سے ہوگا۔

اور اس کو اصولی درجہ میں سب افراد کے لیے کھانے کے شروع وآخر میں مفید اور امراضِ کثیرہ مختلفہ سے حفاظت کا نسخہ قرار دینا طبی اصولوں کی رُو سے درست نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام

اب تک کھانے کے شروع اور آخر میں نمک کھانے سے متعلق جو تفصیل ذکر کی گئی، اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ ائمۂ متبوعین ومجتہدین سے کھانے کے شروع اور آخر میں نمک کھانے کے مسنون ومستحب ہونے کا ثبوت نہیں ملتا۔

البتہ بعد کے متعدد صوفیاء وعلماء سے اس کا ثبوت ملتا ہے، اوران حضرات کا بظاہر استدلال اس سلسلہ میں مروی بعض احادیث وروایات سے ہے، جن کی اسناد اوران سے اس مسئلہ پر استدلال قابلِ اطمینان معلوم نہیں ہوتا۔

اور بعض علماء وصوفیاء کا ان احادیث وروایات کی اسناد کی تحقیق کے بغیران پر بھروسہ کرکے مسنون ہونے کا حکم لگانا تسامح پر مبنی محسوس ہوا۔

لہٰذا کھانے کے شروع وآخر میں نمک کے استعمال کو شرعی اعتبار سے سنت ومستحب عمل کا درجہ دینا مناسب نہیں۔

البتہ طبی اعتبار سے بعض افراد واشخاص کے لیے اس کو مفید قرار دیا جائے، تو اس سے انکار نہیں، لیکن اس صورت میں بھی اس کو طبی درجہ حاصل ہوگا، نہ کہ شرعی۔

اور یہ طبی حکم ضرورت مندوں کے لیے بوقتِ ضرورت اور بقدرِ ضرورت تک خاص ہوگا۔

فقط

وَاللّٰہُ سُبۡحَانَہٗ وَتَعَالٰی اَعۡلَمُ وَعِلۡمُہٗ اَتَمُّ وَاَحۡکَمُ.

محمد رضوان خان

12/محرم الحرام/1439ھ 03/اکتوبر/2017ء بروز منگل

ادارہ غفران، راولپنڈی، پاکستان

کسی بچہ کو لے کر پال لینے، یا منہ بولی اولاد
قرار دینے کے نتیجہ میں وہ حقیقی اولاد کا درجہ ہرگز حاصل نہیں
کرتا، بلکہ حقیقی اولاد کا رشتہ اس کے ان والدین سے ہی قائم رہتا ہے،
جن سے جائز طریقہ پر وہ پیدا ہوا ہے۔ پس جو لوگ لے پالک اور منہ بولی
اولاد کو اپنی حقیقی اولاد کا درجہ دیتے ہیں، اور حقیقی والدین سے ہر قسم کے والدین
والے حقیقی رشتوں ناتوں کی نفی کر دیتے ہیں، یہ طریقہ جاہلیت کے طریقوں کے
مشابہ اور سخت و سنگین گناہ و جرم ہے۔ اور اگر لے کر پالنے والے بچہ کو پوری طرح حقیقی
اولاد کا درجہ تو نہ دیا جائے، اور خاص خاص لوگوں کو بھی حقیقتِ حال کا علم ہو، لیکن
عام سرکاری وغیر سرکاری کاغذوں میں ولدیت، لے کر پالنے والے کی
تحریر کرائی جائے، اور عام لوگوں کو بھی یہی نسب بتلایا جائے، اور اسی نسب
سے اس کی شہرت عام کی جائے، تب بھی جھوٹ اور غلط بیانی کا گناہ
کم از کم ضرور لازم آتا ہے۔

(صفحہ نمبر 410)